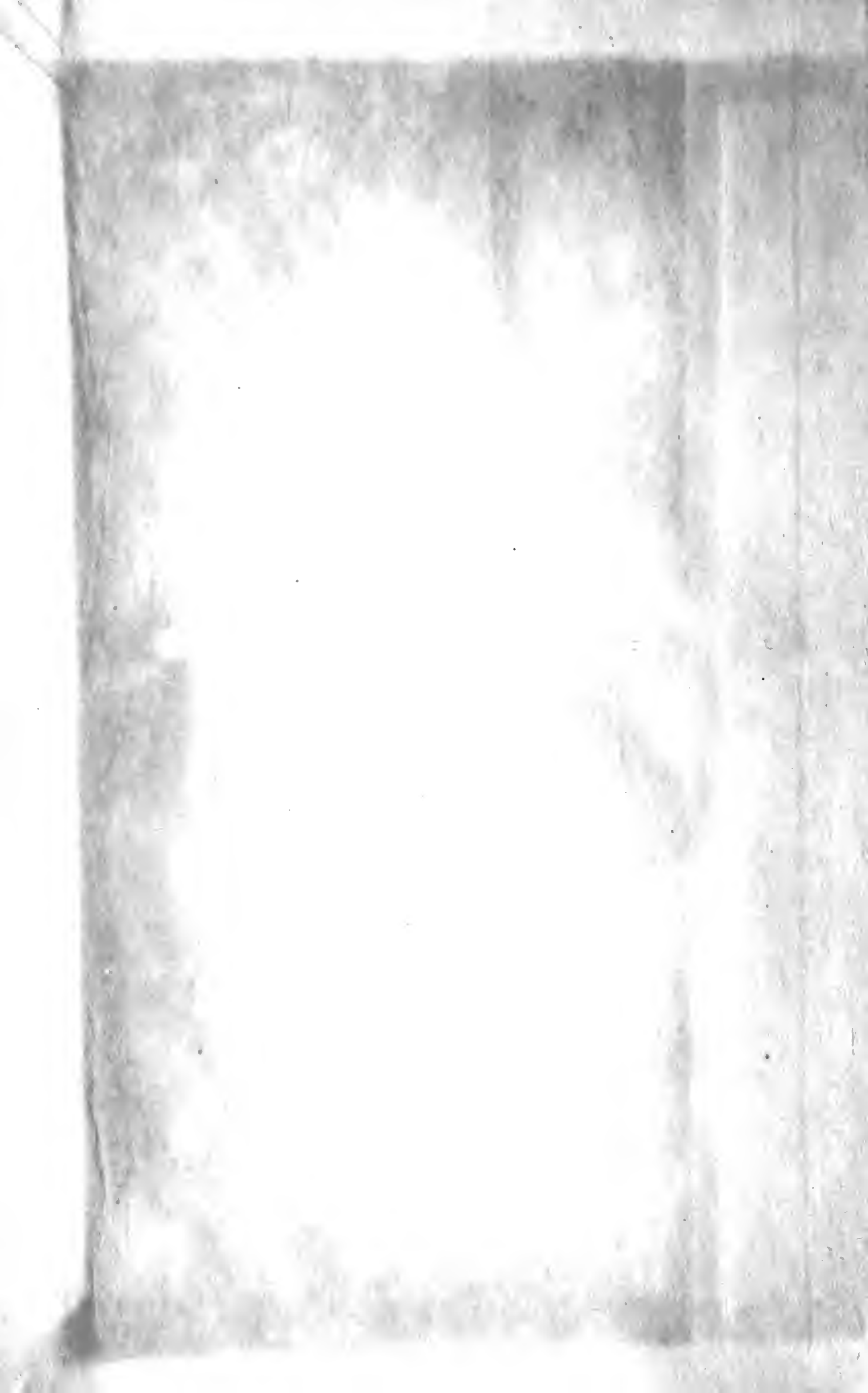
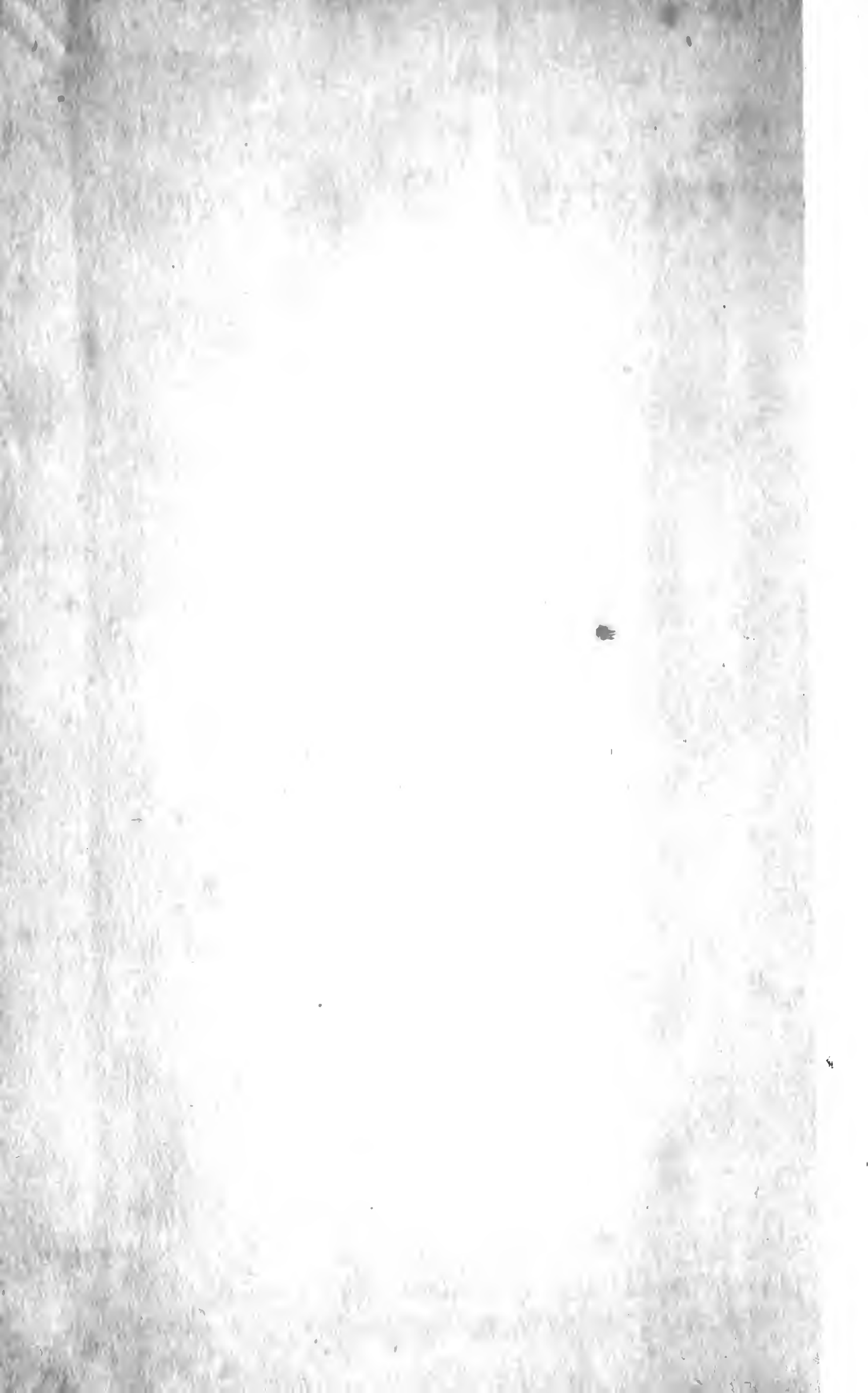




Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/diespeculativet00oisc



# Die speculative Theologie des heiligen Thomas von Aquin, des englischen Lehrers.

In den Grundzügen systematisch entwickelt

von

Dr. Johann Nep. Paul Oischinger.

Soli sapienti Deo, per Jesum Christum, cui honor et gloria in saecula saeculorum. Amen.
Rom. 16, 27.



Landshut.
In Commission der J. Thomann'schen Buchhandlung.
1858.

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
[illegible]
TORONTO, CANADA.

NOV 25 1931

1406

# Vorwort.

Vorliegende Schrift ist ein Grundriß von der speculativen Theologie des heiligen Thomas von Aquin, mit Rücksicht auf die Grundprinzipien der Speculation, auf die Kirchenlehre und die Bedürfnisse der Gegenwart systematisch entwickelt.

Nur Gründe der gewichtigsten Art konnten mich zur Bearbeitung dieses Werkes bestimmen.

Der erste Grund liegt in dem Inhalte dieser Schrift selbst, dessen Bedeutsamkeit für die theologische Wissenschaft bei näherer Erwägung einleuchtet. Die scholastische Theologie, deren Blüthe die Thomistische Lehre bildet, ist aus dem Drange und Bedürfnisse, die christlichen Wahrheiten speculativ und tiefer nach dem Axiome des heiligen Anselm: **Fides quaerens intellectum**, zu erfassen, entsprungen; ihren ersten Inhalt hatte sie an den christlichen Dogmen und ihre erste Entwicklung dieses Inhaltes an den Lehren der Väter; die speculativen Prinzipien entlehnte sie aus der antiken, namentlich Aristotelischen Philosophie, in der falschen Voraussetzung, daß sie die natürliche Wahrheit unversehrt enthalte.

Da aber die antike Speculation selbst keine Harmonie in den Grundprinzipien errungen, was schon aus der Betrachtung der vier Aristotelischen Prinzipien, die zunächst nur von der Kunstthätigkeit gelten, erhellt, so mußte sich als nothwendige Folge ergeben, daß die darnach construirte Kirchenlehre gleichfalls disharmonisch aufgefaßt wurde. Bekanntlich sind die um die Ideenlehre, um das Verhältniß des Universalen zum Besonderen, oder der Form zur Materie in der peripatetischen Schule sich drehenden Fragen des Realismus und Nominalismus nicht zum Abschlusse gekommen, Fragen, die nicht blos formaler oder logischer Natur sind, sondern welche das Wesen der Speculation

betreffen. Denn wenn beispielsweise dieses Verhältniß von dem Allgemeinen und Wirklichen, wie in der Aristotelischen mechanischen Compositionslehre der Form und der Materie, nach dem rohen Realismus bestimmt wird, so muß sich ein falscher Begriff des realen Wesens und der Person ergeben und daher müssen auch die Begriffe Gottes, der Trinität, des Menschen und Gottmenschen verkehrt werden. Darum kann die religiöse Wissenschaft nicht ohne Philosophie begründet werden und die Reformation der Theologie fällt mit jener der Philosophie zusammen, obwohl sich in der Gegenwart Philosophen und Theologen zu Reformatoren ohne Erforschung, geschweige ohne Einsicht in die Grundfragen der Speculation aufwerfen.

Sonach mußte ich es als erste Aufgabe erachten, zuerst die Grundprinzipien zu untersuchen, was an sich in dem grundlegenden Theile und in der Anwendung in den folgenden Theilen geschehen. Bei näherer Erwägung ergibt sich als Grundirrthum der antiken, scholastischen und neueren Philosophie der Idealismus, die Trennung der Erkenntnißformen und ihre Verselbstigung, wodurch die Ideen inhaltslos und selbst zu Realitäten wurden, wie der Idealrealismus, die mechanische Zusammensetzung der Idee, des Begriffes oder der Form mit dem Wirklichen. Gegen diese mechanische Speculation, welche das Lebensvolle zerstört und wie einen Kunstgegenstand behandelt, dem von Aussen die Form aufgedrückt wird, muß der Organismus und zwar der homogene und ternare im Idealen und Realen festgehalten werden, weil nur, was innerlich gegliedert und sich innerlich oder lebendig ist, auch sich zu entwickeln vermag.

Die Thomistische Theologie nun anlangend, so sind drei Seiten, die positive und speculative, sowie die einheitliche oder systematische, wohl zu unterscheiden. Zwar ist der heil. Thomas sowohl als positiver, als auch als speculativer Theologe groß und er bleibt ein Muster für den wissenschaftlichen Ernst, wie die Theologie behandelt werden soll. Was aber die Wahrheit anlangt, so hat die positive Seite den Vorzug; denn die speculative Erfassung muß vielfach und gerade in den Grundfragen unbestimmt und einseitig, oder geradezu irrig sein, da die speculativen

Prinzipien, welche er mit geringer Modification aus Aristoteles schöpfte, disharmonisch und unhaltbar sind, obwohl Thomas die groben Irrthümer gegen die Kirchenlehre, welche aus den falschen Prinzipien des Aristotelismus fließen, in den Consequenzen abzuweisen bestrebt ist.

Hinsichtlich der einheitlichen und systematischen Seite in der Thomistischen Theologie ist zu erwägen, daß keine durchgreifende Ineinsbildung der positiven und speculativen Seite erfolgte, und daß wegen der Disharmonie der Prinzipien eine immer größere Auflösung und endlich ein Zerfall eintreten mußte. Dies ist nicht zu verwundern, da jede menschliche Entwicklung eine getrübte und nur die göttliche Wahrheit im Christenthume heilig und daher heiligend, lauter und über jede Entstellung in der Kirche erhaben ist, weßhalb es als eine verkehrte Ansicht bezeichnet werden muß, wenn man die Scholastik entweder schlechthin verwirft oder schlechthin erhebt, sie der nachfolgenden Entwicklung unbedingt vor- oder ebenso unbedingt nachsetzend, oder auch, wenn die speculative Bildung als schlechthin unheilvoll, die positivtheologische aber allein als die wahre bezeichnet wird. Denn die christliche Wahrheit sucht nach und nach auch die Wissenschaft umzugebären, und es ist ein Frevel gegen die in der Geschichte sich kundgebende Weisheit, wenn man das Frühere schlechthin verwirft und allein dem Neuen huldigt, oder wenn man am Alten hängen bleibt und jede Fortbildung für verdächtig hält.

Da man im Beginne nicht alle Abfolgerungen überblicken kann, indem die Folgezeit erst klar die Einheit oder Disharmonie, wenn eine reiche Ausbildung vorliegt, überblicken läßt, so muß man es erklärlich finden, wenn Thomas und die Scholastiker Prinzipien huldigen können, aus denen später die verderblichsten Lehren flossen; aber ebenso müßte es als ein Verrath an der Wahrheit bezeichnet werden, wollte man aus Vorliebe zur Scholastik noch Grundsätze und eine Speculation festhalten, welche sich nach dem Resultate und der geschichtlichen Entwicklung als unwahr erwiesen.

Es handelt sich daher hier um einen Neubau und Umbau in Betreff der Grundprinzipien und um eine systematische Durch-

BQ
6901

bildung, soll die theologische Wissenschaft einen neuen Aufschwung nehmen. Daher mußte bei dieser Schrift auf die Prinzipien und den systematischen Zusammenhang das Hauptgewicht gelegt werden, so daß vor Allem die Grundlehren, weil von ihnen alles Andere abhängt, zur Entwicklung kamen. Es wurden so viele Quellen beigebracht, daß sie zur Bildung eines selbstständigen Urtheiles ausreichen, und daß der Text als kritischer Commentar dazu dienen kann.

Mit diesem ersten Zwecke, welcher in dem Inhalte selbst gründet, steht als nächster in unzertrennbarer Verbindung die Rücksichtsnahme auf die Bedürfnisse der Gegenwart. Die scholastische Theologie kann von dem wissenschaftlichen Theologen nicht umgangen werden, sondern er muß das Wahre vom Falschen zu unterscheiden und Beides genetisch in den Grundprinzipien zu erkennen verstehen. Für diese Aufgabe und die Anforderungen der Gegenwart erweisen sich aber thatsächlich als unzureichend die bestehenden theologischen Lehranstalten (die auswärtigen noch mehr, als die einheimischen), da die speculative, sowohl historische als kritische, als auch die positive und universale Bildung fehlt. Es bleibt also der Einzelne sich selbst überlassen, und die Erfahrung lehrt, daß er ohne Anleitung erlahmt oder ganz und gar zu Grunde geht, oder daß er aus Mangel an äußeren Mitteln nichts leisten kann; denn es darf nicht verschwiegen werden, daß, wäre das Studium der wissenschaftlichen Theologie und der christlichen Wissenschaft und Speculation so gefördert worden, als es zu ihrem Gedeihen nothwendig ist, wir nicht diesen gegenwärtigen Unglauben und Abfall vom Christenthume, das Erzeugniß einer falschen Aufklärung, zu beklagen hätten, indem vielfach die sogenannte positive Theologie zu einem mechanischen und geisttödtenden Wissen entartete und keine Liebe zur Theologie erwecken konnte.

Der Verfasser hielt es daher für seine Aufgabe, trotz der Ungunst der Zeit an der Restauration der wissenschaftlichen und speculativen Theologie zu arbeiten und hat bereits mit der Herausgabe seines Versuches begonnen[1]). Denselben Zweck verfolgt auch

[1]) Zunächst in dem Werke: System der christlichen Glaubenslehre, I. B. Landshut in der Thomann'schen Buchhandlung 1858.

gegenwärtige Schrift, welche die Kernpunkte besonders beleuchtet und das Wahre vom Falschen in der Thomistischen Theologie scheidet. Um so mehr mußte dieser Ausscheidungsprozeß vorgenommen werden, als Viele, welche den inneren Zusammenhang der speculativen Prinzipien an sich und mit den Dogmen gar nicht und die bisherige Entwicklung nur äußerlich kennen, noch viele Reste der scholastischen Theologie, z. B. daß Gott keinen realen Bezug zur Welt habe, daß er Alles mit Einem Acte wirke u. s. w., als unantastbare Lehren fortschleppen und die Thomistische Speculation als Palladium gegen jeden Irrthum ansehen und nach Kräften restauriren zu müssen glauben, daher auch jeden darüber hinausgehenden Versuch verdächtigen und bekämpfen, während Andere selbst jede Philosophie innerhalb des Christenthums für unmöglich und verderblich halten.

Endlich mußte ich es als Gewissenssache erachten, die von der Kirchenlehre direct abweichenden Lehren, zumal jene, welche noch jetzt vorgetragen werden, ohne Bemäntelung aufzudecken und dem heiligen Stuhle selbst zur Kenntnißnahme in aller Ehrfurcht vorzulegen. Als solche müssen bezeichnet werden:

1. Die Lehren über das Verhältniß des göttlichen Wesens zu den drei Personen, wornach a) die Personen modalistisch als Subsistenzen und Modi oder als subsistirende Relationen am Wesen gefaßt werden (140—146.), b) wornach das Wesen in den Personen wirkt (147.), und c) wornach der Vater aus dem allgemeinen Wesen zeugt (127. 147.).

2. Die Thomistische Lehre, daß der Mensch nur Eine Substanz sei, wodurch der Wesensunterschied von Geist und Leib aufgehoben wird, wogegen Duns Scotus eine mit der Zweisubstanzlehre der Kirche harmonirende Ansicht vorträgt (188—192.).

3. Die von der Kirche und von Thomas abweichende Lehre Neuerer, daß durch die Ursünde nur die höheren Gnadengüter verloren gingen, aber die natürlichen Kräfte und Güter des Menschen nicht geschwächt wurden (235.).

4. Die grundirrige die Christologie betreffende Lehre, daß die göttliche Natur in Christus nicht unmittelbar, sondern nur

mittelbar durch die Person des Logos mit der menschlichen Natur verbunden sei (247.).

Diese Schrift, welche ich nur aus den höchsten Motiven zu verfassen veranlaßt werden konnte, wird zu einer demüthigen Forschung, welche allein den Klippen entgeht, Anlaß geben und ein Zeugniß für die göttliche Leitung der Kirche ablegen, welche die christliche Wahrheit immer unversehrt bewahrte, während selbst ihre heiligsten Lehrer nicht ohne Irrthum geblieben. Da mit dieser Schrift die wissenschaftliche Thätigkeit des Verfassers zu einem gewissen und ersten Abschlusse gekommen, indem die Prinzipien nicht bei der Abstraction stehen geblieben, sondern zu einem bestimmten Ergebnisse für die christliche Wissenschaft sich ausentwickelt haben, so fühlt er sich verpflichtet, Gott, welcher ihn bei den härtesten Verhältnissen immer neu stärkte und mit inniger Freude belebte, seinen schwachen Dank darzubringen, und es wird auch fürder sein Bestreben sein, mit höherer Hilfe doch durch das schriftliche Wort, da es ihm bisher nicht gegönnt war, durch das lebendige, zur Förderung wahrer Wissenschaft und zur Ausbreitung der christlichen Wahrheit nach seinen schwachen Kräften beizutragen und dadurch der Kirche und seinem Vaterlande zu dienen.

München, zu Michaeli 1858.

**Der Verfasser.**

# Aufgabe.

## §. 1.

1. Die speculative Theologie des heiligen Thomas von Aquin, des englischen Lehrers, bezeichnet den Höhepunkt der scholastischen Bildung, und wurde bis zur völligen Auflösung der Scholastik in den katholischen Schulen, wenn auch mit einigen Modificationen, gelehrt.

An die Stelle der untergegangenen Scholastik, welche die Philosophie und Theologie innigst verband, trat bis zur Stunde keine gleichkräftige Schulbildung, indem man jenes Band zwischen der Theologie und Philosophie löste und daher entweder ein undurchdrungenes, nur positives Wissen oder eine inhaltsleere Speculation erzeugte. Gott ließ diese Lösung und die verkehrtesten Richtungen in der Theologie und Philosophie zu, damit der Geist den Irrthum einsehe und eine wahre und harmonische Wissenschaft erzeuge. Man verkennt ganz den Geist der Geschichte und das Wesen der Scholastik, wenn man es unternehmen will, unbekümmert um den Gang der Geschichte, die Scholastik oder die Thomistische Theologie wieder zu restauriren, wie es auf der anderen Seite gleich verkehrt wäre, würde man die Vorzüge der Scholastik über dem Irrigen verkennen.

Soll eine Wiedergeburt der Theologie gegenüber den abnormen Richtungen erzielt werden, so muß im Geiste, aber nicht in dem Buchstaben der Scholastik die Theologie und Philosophie sich innigst verbinden und es muß mit Rücksicht auf die vorhergehende und nachfolgende Speculation die scholastische Theologie reconstruirt und in ihrem inneren Zusammenhange erkannt, davon das Wahre von dem Irrigen geschieden und nach den Grundprinzipien der Umbau und Neubau dargelegt werden.

Diesen allgemeinen Zweck beabsichtet gegenwärtige Schrift, welche als eine prinzipiale Entwicklung der speculativen Theologie des heiligen Thomas von Aquin sich ankündet und daher nicht zunächst die einzelnen theologischen Lehren des Aquinaten darstellen, sondern die Grundsteine und Grundprinzipien untersuchen will, worauf die einzelnen Lehren ruhen und wodurch die Versöhnung zwischen der Theologie und Philosophie bewirkt wird.

Um den allgemeinen Zusammenhang dieser Aufgabe einzusehen, wollen wir den höchsten und allgemeinsten Zusammenhang und Standpunkt in der universalhistorischen Entwicklung im Verhältnisse zur Kirche, sodann den speziellen in der speculativen Entwicklung, und endlich den speziellsten Standpunkt der gegenwärtigen Entwicklung näher erörtern.

## I.

### Von dem universalhistorischen und kirchlichen Standpunkte.

### §. 2.

2. Die scholastische Theologie ist ein Erzeugniß des mächtigen Bildungstriebes, welcher das elfte, zwölfte und dreizehnte Jahrhundert der Kirche auszeichnet und gewaltige Baudenkmale, wie begeisterte neue kirchliche Genossenschaften hervorrief. Zwar liegt das Prinzip der universalen und stetigen Ausgestaltung im Christenthume und in der Kirche, aber doch kann dieser Geist in einer Periode eigenthümlich sich regen.

Dieser Trieb muß sich in den einzelnen Perioden verschieden kund geben, weil jede Periode eine besondere Aufgabe zu realisiren hat. Wie jedes vollständige Aussenwerk in drei Stadien vollendet wird, so gibt es auch drei Perioden in der christlichen Entwicklung, die grundhafte, welche die Apostel und Väter vollzogen, die nachbildliche, welche diese Bildungselemente zu organisiren und weiter zu vermitteln sucht, und die schlußbildliche, welche die Einheit und Harmonie nach Ausscheidung des Disharmonischen begründet.

Darnach muß die scholastische Theologie beurtheilt werden; denn sie muß sich von der Theologie der Väter und der nachfolgenden Zeit unterscheiden. Der Bildungstrieb in der ersten Periode der Kirche ist der Sache nach ursprünglich und urkräftiger, als in den folgenden Perioden; aber es fehlt die Ausbildung und Einheit. Diese Entwicklung steht als grundhafte nothwendig der Wahrheit und dem Leben näher; aber sie enthält doch nur den Grundbau. Dagegen muß die zweite Periode das Vielheitliche, welches die erste Periode herausgebildet, zu einem Ganzen zusammenfügen und es zugleich zu durchdringen suchen.

Daher charakterisirt die Mittelperiode zwar kein urkräftiger, aber doch ein mächtiger Trieb, die früheren Elemente zu einem Ganzen zu vereinen und aus den Bausteinen der früheren Jahrhunderte einen gewaltigen Dom zu errichten. Dieser Trieb der Ausgestaltung und lebensmuthigen Bewegung zeichnet das Mittelalter aus, sowohl vor der alten Zeit, die urkräftig produzirt, als vor der Schlußperiode, welche die innere Einheit und Ineinsbildung zu gewinnen strebt.

3. Erwägt man aber das Wesen der Geschichte als eines Werkes Gottes, wodurch er sich verherrlicht, so steht die Kirche und die kirchliche Wissenschaft damit in einer nothwendigen Verbindung.

Weil ohne den göttlichen Einfluß und ohne die menschliche Freiheit keine Weiterbildung und keine Geschichte möglich ist, so muß das Endziel nur die Gottverherrlichung und zugleich die Verklärung der Creatur sein, indem eine absolute Vernichtung, ein Kreislauf oder ein gänzlicher Abfall von Gott undenkbar ist. Indem Gott in das Geschlecht hereinwirkt, entsteht die Kirche als gottförmige Genossenschaft. Als Organ Gottes hat sie die Aufgabe, Alles gottförmig zu machen und die vollkommene Harmonie herzustellen.

Christus ist darum erschienen, um Alles zu vereinigen und zu versöhnen und er setzt diesen Prozeß in der Kirche fort, bis der Endzweck erreicht ist. Sonach gibt es keine Geschichte ohne Christus und die Kirche, sowie ohne den Zweck der universalen Versöhnung.

4. Ist dieses die allgemeine Aufgabe der Geschichte und christlichen Kirche, so muß auch die Wissenschaft im Einzelnen ein Object sein, welches sie auszubilden und um-, wie neuzugestalten hat.

Dieser Prozeß der Umgeburt dauert zwar die ganze Geschichte, aber doch muß sie nach und nach sich vollziehen. Nun ist es zwar gewiß, daß die christlichen Wahrheiten, welche die Kirche überliefert und fortbildet, die höchste Harmonie in sich tragen; aber daraus folgt noch nicht, daß auch die subjective Erkenntniß und Aneignung und Fortbildung, die man Wissenschaft nennt, eine harmonische und durchaus wahre sei, zumal die geistigen Kräfte verwundet sind. Nur darf die Wissenschaft nicht absolut falsch sein, indem sie so ungeeignet wäre, sich zur vollen Wahrheit durchzubilden und den Glauben zu erfassen.

Wie der menschliche Geist krankhaft ist, so trägt auch die Wissenschaft die Spuren davon in sich, und wie die Persönlichkeit wiedergeboren sein kann, ohne daß die äußeren Kräfte damit schon geordnet sind, so trägt auch die Religionswissenschaft diesen Charakter an sich, daß die Grundelemente wahr sind, aber die speculativen damit nur scheinbar harmoniren. Es muß aber hier eine vollkommene Versöhnung erfolgen, wenn es wahr werden soll, daß das Christenthum Alles zu versöhnen berufen ist.

Es hat daher die Kirche wohl zunächst die Aufgabe, die christliche Wahrheit unversehrt zu erhalten und fortzubilden; aber damit ist sie indirect berufen, diese recht zu erklären und aufzuschließen, wie gegen den Irrthum zu vertheidigen, was ohne Speculation nicht möglich ist. Es muß daher auch die Wissenschaft, die nur Mittel zum Zwecke ist, damit erneuert und wiedergeboren werden.

## II.

### Von der Stellung der scholastischen Theologie.

§. 3.

5. Aus den aufgestellten Grundprinzipien begreift sich der universale Charakter der scholastischen Theologie, welche zu den Glaubenswahrheiten des Christenthumes auch die speculative Erkenntniß fügte und die antike und natürliche Erkenntniß und Speculation dazu verwendete.

Weil aber die antike Speculation nicht harmonisch ist, so konnte auch die scholastische Theologie keine wahre Durchdringung erfahren; sie gleicht dem verwundeten Menschengeschlechte und dem einzelnen Individuum, welches gläubig das Christenthum aufnimmt und es mit allen Kräften ergreifen will, die aber noch verwundet und entstellt sind, daher zwar folgen, aber keine vollkommene Harmonie bilden.

Die Universalität der Scholastik liegt daher darin, daß sie nicht blos die positive Lehre des Christenthumes darlegte, sondern sie auch speculativ zu fassen suchte, also das positive und speculative Element verband, wenn auch die Speculation von der antiken Bildung, wenigstens nach der dialektischen Seite, entlehnt wurde. Da sich die Speculation der christlichen Wahrheit unterordnete, so war die Möglichkeit gegeben, die Speculation allmählig umzubilden.

6. Es hat aber die Scholastik auch eine innere Geschichte, die in drei Perioden verläuft.

Ihr Begründer ist nicht Scotus Erigena, dessen Speculation von neuplatonischen Ideen beherrscht wird, sondern der heilige Anselm, welcher bedeutsam nach dem Vorgange des h. Augustin das: Credo, ut intelligam, hervorhob und das bekannte ontologische Argument für Gottes Existenz zuerst führte, welches aber die ganze spätere Scholastik verwarf. Die selbstständige Forschung macht ihn zum Begründer der scholastischen Theologie, welche zum Glauben die Vernunfteinsicht (intellectus) fügen wollte. In diesem Streben folgten mehre kräftige Geister nach, wie der heilige Bernhard, Hugo und Richard von St. Victor u. s. w.

Die zweite Periode begann damit, daß man die Aristotelische Philosophie vorzüglich nach der dialektischen Seite im größten Umfange bei der Behandlung der theologischen Materien in Anwendung brachte, nachdem Petrus der Lombarde eine passende Zusammenstellung der Lehren der gesammten dogmatischen und ethischen Theologie nach den Kirchenvätern und insbesondere nach dem heiligen Augustin in vier Büchern vollendet hatte. War so das Material gegeben, so konnte die Dialektik sich allseitig darüber verbreiten.

Zwar waren die logischen Schriften des Aristoteles schon durch die Uebersetzungen und Commentare des Boëthius im Abendlande seit langer Zeit in den Schulen verbreitet und sie dienten zur allgemeinen Bildung, ohne daß man aber eine größere Anwendung auf die Theologie machte. Diese Anwendung machte man, seit die Schriften der arabischen Aristoteliker im Abendlande bekannt wurden und seitdem insbesondere Albert der Große in ihrem Geiste philosophische und theologische Schriften verbreitete und Thomas von Aquin die Aristotelischen, aus dem Griechischen übertragenen Schriften commentirte.

Die drei größten Scholastiker dieser zweiten Periode, welche den Glanzpunkt der Scholastik bilden, sind Albertus Magnus (1193—1280), Thomas von Aquin (1224—1274), und Duns Scotus (1270—1308). Unter diesen bildet der Aquinate wiederum den Mittelpunkt und Höhepunkt, während Albertus als Grundleger, Scotus als dialektischer Vollender sich verhält, aber zugleich den Zerfall anbahnt.

Die dritte Periode beginnt, nachdem der Bau nach Innen und Aussen aufgeführt war, damit, daß sich divergirende Ansichten und Schulen bildeten, deren insbesondere zwei die größten waren, nämlich die Thomistische und Scotistische oder die der Dominikaner und Franziskaner, weil Thomas und Duns Scotus diesen zwei Orden angehörten. Zwar gab es noch einzelne große Geister; aber die eigentliche schöpferische Kraft fehlte. Man untersuchte weniger die Grundprinzipien, sondern war zumeist bestrebt, einzelne Seiten oder Ansichten auszubilden. Zwar bewegten die Streitigkeiten über den Realismus und Nominalismus das ganze Mittelalter, aber doch löste man diese Frage nicht, wodurch die Aristotelische und überhaupt antike Speculation umgebildet worden wäre.

7. Zwar ist es nicht zu verkennen, daß die Schulen in ihrem Gegensatze viele Widersprüche aufdeckten und dadurch zur Berichtigung beitrugen. Aber da es zu keiner inneren Versöhnung kam, so mußte die Philosophie ihre Entwicklung von Neuem beginnen und es mußte das Band, das die Theologie und Philosophie verknüpfte, gelöst werden.

Gott ließ diese Lösung und Trennung zu, um eine tiefere Verknüpfung und Durchdringung der Theologie und Speculation möglich zu machen. Die neuen Philosophien, welche seit Descartes und Kant sich erhoben, haben zwar, wie die griechische Philosophie, eine innere Geschichte und Durchbildung; aber sie lassen den Widerspruch deutlich hervortreten. Jedoch der erkannte Widerspruch muß zur Wahrheit und zu neuen Gestaltungen führen. Hat der Irrthum sich vollkommen ausgebildet, so muß er als solcher erkannt werden und hervortreten, und es muß eine neue Entwicklung beginnen.

Die Auflösung der scholastischen Theologie war die nothwendige Folge von dieser neuen Zeitrichtung, welcher die Scholastik nicht mehr

gewachsen war; denn sowohl ihre Methode ist eine schwerfällige, als auch ihre Prinzipien lassen die Einheit und Harmonie vermissen. Aber weil gegenwärtig keine speculative Schulbildung besteht und das Bedürfniß darnach ein schreiendes ist, so wendet man sich wiederum zur Scholastik zurück und will sie in irgend einer Weise, wenn auch mit Modificationen, repristiniren, was unmöglich ist; denn eine Wiedergeburt der Wissenschaft muß eine universale sein, welche im Geiste der Geschichte und Kirche liegt.

## III.

### Von der Thomistischen Speculation und ihrer Entwicklung.

### §. 4.

8. Damit sind wir unserer Aufgabe nahe gekommen, welche sich speziell auf die speculative Theologie des heiligen Thomas von Aquin bezieht und in einer prinzipialen Entwicklung derselben nach den Grundlehren besteht.

Die Thomistische Speculation steht vermittelnd zwischen der alten und neuen Philosophie und hat daher außer dem inneren Werthe noch eine äußere oder historische Bedeutung, welche sich nach der langen Dauer ihres Einflusses bemißt. Sie bildet aber den Kern von der ganzen Scholastik.

Ihr innerer Werth ist ein doppelter; denn einerseits bildete Thomas nur die Aristotelische Philosophie fort und schloß ihr Verständniß auf, theils wirkte er selbstschöpferisch. Aber auch dieses selbstständige Wirken hat mehre Seiten, soferne in Thomas der selbstständige Theologe oder Philosoph zu unterscheiden, oder soferne Beides verbunden ist.

Die Theologie hat, wie jede einzelne Wissenschaft, eine gewisse Unabhängigkeit und enthält Prinzipien, welche eine Ausbildung und tiefere Fassung möglich machen. Diese selbstständige theologische Forschung begegnet uns bei Thomas in seinen theologischen Werken überall, obwohl er sich enge an die Autoritäten anschließt. Sein gereiftetstes Werk, die theologische dreitheilige Summe, gehört besonders hieher und am meisten in dem zweiten oder ethischen Theile.

Als selbstständiger Philosoph auf dem Grunde der peripatetischen Speculation erweist sich Thomas in seinen philosophischen Werken, welche zu seinen kleineren Werken gehören. Aber in seinen meisten Werken verbinden sich die Theologie und Philosophie, zumeist aber in der philosophischen Summe, welche durch ihre Aufgabe, die Grundlehren der Religion durch die Speculation zu beweisen, gefordert war.

Auch in der theologischen Summe durchdringen sich zwar beide Elemente, aber doch hat das theologische Element mehr Spielraum. [1])

9. Untersucht man, wie weit eine Einheit in der Thomistischen Speculation erzielt wurde, so ist es nach dem Geiste der kirchlichen Wissenschaft, welcher die Thomistische Theologie beherrschte, klar, daß die christliche Wahrheit als unumstößliches Erbgut festgehalten und soweit als möglich ihr entsprechend erklärt wurde. Es ist daher anzunehmen, daß gegen die christliche Wahrheit, soweit sie damals kirchlich entwickelt wurde, keine directe Negation bei Thomas sich findet, mögen auch Abfolgerungen oder der Zusammenhang einen indirecten Widerspruch damit involviren.

Wenn man aber auf die Grundprinzipien der Speculation sieht, so läßt sich bei völliger Durchbildung nur vollkommene Harmonie oder Disharmonie mit der Kirchenlehre annehmen, obschon die speculativen Entwicklungen und Gegensätze und Schulansichten solange frei in der Kirche sich bewegen, als die Kirche nicht entschieden hat. Diese Gegensätze sind zur Ausbildung der Wissenschaft nach der gegenwärtigen Geschichte sogar geboten und nothwendig.

Zwar ist die Behauptung, daß Thomas und die Scholastik von der Aristotelischen Speculation nur einen formalen Gebrauch machte, so weit richtig, als zunächst die dialektische Seite von der antiken Philosophie zur Anwendung gebracht wurde; aber wenn man damit sagen will, daß nur die logischen Formen ohne speculative Bestimmung des Inhaltes angewendet wurden, so ist diese Behauptung absolut irrig. Denn die Kategorienlehre, Materie und Form, die Lehren der Realisten und Nominalisten, haben einen Einfluß nicht blos auf die Art der Erkenntniß, sondern auch auf die Sache selbst. Im Gegentheile könnte die Thomistische Speculation auf einen wissenschaftlichen Werth keinen Anspruch machen.

10. Hienach muß die Berechtigung einleuchten, die Thomistische Theologie im Einzelnen und die scholastische im Ganzen systematisch zu entwickeln und zu beurtheilen; denn dadurch allein wird der innere Zusammenhang eingesehen und ein Fortschritt ermöglicht.

Es handelt sich also zunächst bei der Thomistischen Theologie um den Nachweis, ob die Aristotelischen Prinzipien geeignet sein können und sein konnten, eine Versöhnung zwischen der Theologie und Philo-

[1]) Summa theologica tripartita — blieb das Hauptwerk, das ebenfalls wiederum commentirt wurde. — Die philosophische Summe oder summa contra gentiles, deren vollständiger Titel heißt: S. Thomae Aquinatis, doctoris angelici, de veritate catholicae fidei contra gentiles seu summa philosophica, gaben neu heraus P. C. Roux-Lavergne, E. D'Yzalguier, E. Germer-Durand, in zwei Bänden, Nemausi apud L. Giraud 1853 und 1854.

sophie herbeizuführen, und welchen Einfluß sie auf die Scholastik übten, oder welche Berichtigung sie erfahren haben; denn daß die theologische Speculation auf Aristotelischen Prinzipien ruht, ist eine unbezweifelte Thatsache.

Für unseren Zweck bieten also nicht die Abfolgerungen und die einzelnen theologischen Lehren, welche auf ihrem Werthe beruhen mögen, sondern nur die Prinzipien und die Hauptpunkte, welche in jeder Philosophie und vollständigen Theologie vorkommen müssen, oder der systematische Zusammenhang zwischen den Prinzipien und dem Inhalte ein Interesse dar; denn nicht ein bloser Bericht, was Thomas gelehrt hat, sondern die Entwicklung des inneren Zusammenhanges allein kann für die Wissenschaft förderlich sein.

Darum müssen wir unsere Aufgabe nach einem allgemeinen und besonderen Theile abscheiden, dort die allgemeinen Prinzipien der Philosophie entwickeln und beurtheilen, und hier ihre Verkörperung in den einzelnen Hauptlehren der Theologie aufzeigen. Der besondere Theil aber zerfällt selbst wieder nach den Elementen des Religionsbegriffes in die Lehre von Gott, Theologie, in die Lehre von der Welt, Kosmologie, und in jene von dem religiösen Rapporte, die man Theomorphologie nennen kann, weil die Religion die freie Theomorphie ist.

# Grundlage.

## Von den Prinzipien der Thomistischen Speculation.

§. 5.

11. Der allgemeine Theil muß die Grundbegriffe der Thomistischen Speculation, worauf die theologische Wissenschaft sich stützt, entwickeln und näher im Zusammenhange bestimmen.

Jede vollständige Philosophie muß die Grundbegriffe der Speculation entweder direct entwickeln oder doch zur Anwendung bringen, weil ohne die Prinzipien eine Philosophie unmöglich ist. Es müssen aber die Grundfragen und die Grundprobleme bei jeder vollständigen Philosophie dem Wesen nach dieselben sein, und sie können nur accidental und der Form nach sich unterscheiden. Aber die Beantwortung dieser Probleme kann verschieden ausfallen und darum ist eine verschiedene Speculation möglich, obschon diese Verschiedenheit keine absolute sein kann, weil der Denkgeist immer derselbe ist.

Die Philosophie ist eine Entwicklung und Fortbildung, und daher ist eine dreifache Formation möglich, erstens eine harmonische, zweitens eine disharmonische und drittens eine gemischte; denn obwohl in der vollendeten Ausbildung nur die harmonische Speculation möglich ist und die disharmonische sich selbst zerstört, so ist doch in Folge der gefallenen und geschwächten Natur des Geistes bis zur vollkommenen Ueberwindung der disharmonischen Entwicklung keine absolut harmonische Speculation möglich. Die Philosophie ist nur der Widerschein von dem zerrütteten Geiste und ein Zeugniß dafür, daß er die Wahrheit finden, aber sie nicht ohne Anstrengung und nur durch die Ueberwindung der Disharmonie erringen kann.

Auch in der Scholastik treffen wir eine gemischte Speculation, aber einen mächtigen Drang nach harmonischer Ausbildung, der später nicht so riesenhaft sich manifestirt, obschon die Voraussetzung, daß die antike Speculation die Wahrheit in adäquater Form enthalte, die Ausscheidung des Wahren vom Falschen hinderte. Indessen fehlte es nicht an Streitigkeiten, die abstracter Natur waren, nämlich über das All-

gemeine, Universale, ob es in der Wirklichkeit oder im Verstande (in re et intellectu) vorkomme, und gerade in diesem Kernpunkte laufen andere Probleme zusammen, nämlich die Fragen über das Erkennen, wie es entsteht, und sich zum Objecte verhält, die Fragen, wie das Objective selbst gegliedert und bestimmt ist, über Materie und Form nach Aristotelischer Bezeichnung. Diese Fragen müssen in jeder Philosophie besprochen werden. Die eine Klasse von Problemen ist mehr abstract und dem Erkennen angehörig, also noologischer Natur; die andere dagegen ist mehr concret und dem Erkannten angehörig, oder ontologischer Art. Daran reihen wir noch eine Untersuchung über das Verhältniß der Philosophie zur Religion und Offenbarung.

## Erster Abschnitt.

### Von den noologischen Grundbegriffen.

12. Weil von dem Erkennen jede Philosophie abhängt, so muß es auch besonders und zwar im Beginne untersucht werden, weil die Erkenntniß eines concreten und besonderen Objectes darnach sich richtet, obschon in der historischen Entwicklung diese Untersuchung erst am Abschlusse sich herausstellt.

Die Noologie oder Erkenntnißlehre im Gegensatze zur Ontologie oder Sach- und Wesenlehre hat aber einen größeren Umfang als die Logik, welche nur die Denkformen, aber nicht das Wesen des Erkennens entwickelt. Im Gegensatze zur Logik wäre die Noologie nur die Lehre vom Wesen des Erkennens, mit Ausschluß der Denkformen. Wir nehmen hier die Noologie, wie das Ideale, in einem allgemeinen Umfange, nämlich als die Wissenschaft des Erkennens und seiner Formen, und handeln zuerst von dem Wesen und der Genesis des Erkennens, sodann von den Hauptformen und endlich von der Einheit des Erkennens. Obschon in der Wirklichkeit Alles zusammenhängt und verbunden ist, so ist doch eine begriffliche Unterscheidung zum Verständnisse geboten, und wir haben nach dieser Gliederung die Thomistische Lehre zu entwickeln.

### I.

#### Von dem Wesen und der Genesis des Erkennens.

#### §. 6.

13. In der Noologie folgt der heilige Thomas der historischen Entwicklung der antiken Philosophie und schließt sich hiebei ganz an Aristoteles an.

Für das Verständniß ist es von Interesse, diesen Entwicklungsgang im Allgemeinen kennen zu lernen. In der geschichtlichen Entwicklung geht die Erkenntniß des Einzelnen und des Wirklichen oder die Ontologie der Erkenntniß des Allgemeinen und Abstracten voran, weßhalb die Theorie oder Noologie sich nach der Art richtet, wie das Einzelne und Wirkliche erkannt wird. Ein Irrthum in der Einzelnerkenntniß muß daher auch eine falsche Noologie erzeugen, und es sind mehre solcher falscher Theorien möglich, die aber nur Modificationen sein können. Es können daher Plato und Aristoteles zwei falsche Erkenntnißtheorien aufstellen und doch können sie nur in Nebendingen oder relativ unterschieden sein, wie das weniger Entwickelte von dem mehr Entwickelten nur relativ unterschieden ist.

Diese Entwicklung kann man in der antiken Philosophie nachweisen. Die attische Philosophie concentrirt das, was die jonische und dorische, überhaupt die vorhergehende Philosophie angebahnt hatte. Socrates ist der erste Spiegel, welcher diese einzelnen Strahlen sammelt; Plato vollzieht darnach die erste Gliederung und Entwicklung, und Aristoteles bewirkt die größte Ineinsbildung. In Socrates tritt das Bewußtsein von dem Allgemeinen und Besonderen hervor; Plato sucht beides ontologisch und noologisch zu bestimmen, indem er das Allgemeine von dem Besonderen trennte und jenes die Ideen und das Ansichheitliche, dieses das Nicht- und Scheinseiende nannte; Aristoteles vereinigte das so Getrennte und nannte die Theile Wesen, Form oder Begriff und Materie.

Die Aristotelische Lehre ist sonach ein immanenter Dualismus, weil sie die Platonischen zwei außereinander liegenden Elemente, Idee und Einzelnes, als Einheit faßte. Die Platonische Theorie ist darum emanenter Dualismus, wie die vorplatonische Philosophie ein unmittelbarer, atomistischer und ontologischer Dualismus ist.

Entweder ist Alles in Ruhe oder im Flusse begriffen, oder es gibt nur Sein und Werden, Beharrendes und Fließendes: dieses ist der vorsocratische Dualismus, welcher das Werden nicht zu erklären und die Substanz mit der Entwicklung nicht zu vermitteln wußte. Man bedachte nicht, daß ein allheitlicher Fluß ohne Substantialität und ohne Verursachendes unmöglich ist. Hatte man Sein und Werden dualistisch und mechanisch, wie zwei Stücke gefaßt, so übertrug man diesen Dualismus auch auf die Erkenntniß. Weil das Fließende immer sich bewege und immer anders werde, so könne man davon keine Erkenntniß haben, die nur möglich sei, wenn das Object immer beharre. Somit gibt es nur eine sichere und wahre Erkenntniß vom Beharrenden und Ansichheitlichen, von dem Werdenden nur eine Wahrscheinlichkeit. Dieses ist das Wesen der Platonischen Erkenntnißlehre, welche das Beharrende

und Substanziale mit dem Allgemeinen und Wahren unter der Bezeichnung der Idee verwechselt und das Werdende mit dem Richtigen und Wahrscheinlichen identificirt und beides trennt[1]). Diesen Platonischen Dualismus drückt der Gegensatz von *νοούμενον καὶ φαινόμενον* aus.

Indem Aristoteles zwar das Einzelne als Substanz faßte, aber aus zwei Theilen oder Stücken, die er Form und Materie nannte, bestehen ließ, bildete er nur die Platonische Lehre fort, ohne sie zu berichtigen, so daß der Dualismus auf allen Stufen der Entwicklung das Grundübel der antiken Speculation ist.

14. Thomas[2]) verbreitet sich an mehren Stellen über die Platonischen Ideen und berichtet, Plato habe darum vom Sinnlichen getrennte Formen, durch deren Theilnahme die Seele erkenne, angenommen, weil das Sinnliche im beständigen Flusse begriffen sei, und weil die Sinne täuschen; jener Formen habe Plato ferner zwei Klassen, das Mathematische und das Universale, wovon er letztere Formen Ideen nannte, gelehrt.

Mit Recht bemerkt Thomas gegen diese Ideen Zweifaches; erstens, daß nach diesen Prinzipien keine Naturwissenschaft, weil keine Erkenntniß der Bewegung und Materie, möglich wäre; und zweitens, daß es lächerlich erscheine, Mittelwesen von ganz verschiedener Wesenheit anzunehmen, um dadurch über Dinge, die uns bekannt sind, zu urtheilen[3]).

---

1) Tim. p. 27. D. *Ἔστιν οὖν δὴ κατ' ἐμὴν δόξαν πρῶτον διαιρετέον τάδε· τί τὸ ὂν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὂν δὲ οὐδέποτε; τὸ μὲν δὲ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτὸν ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὄν, τὸ δ' αὖ δόξῃ μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστὸν γιγνόμενον καὶ ἀπολλυμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν.*

2) De substantiis separatis (opusc. 15. cap. 1.): Unde Plato sufficientiori via processit ad opinionem primorum naturalium evacuandam. Quum enim apud antiquos naturales poneretur ab omnibus certam rerum veritatem sciri non posse, tum propter rerum corporalium continuum fluxum, tum propter deceptionem sensuum, quibus corpora cognoscuntur, posuit naturas quasdam a materia fluxibilium rerum separatas, in quibus esset veritas fixa et sic, eis inhaerendo, anima nostra veritatem cognosceret. Unde secundum hoc intellectus veritatem cognoscens aliquid seorsum apprehendit praeter naturam sensibilium rerum; et sic existimavit esse aliqua a sensibilibus separata. — Unde Plato duo genera rerum a sensibilibus abstracta ponebat, scilicet mathematica et universalia, quae species seu ideas nominabat. —

3) L. theol. p. I. qu. 84. a. c.: Sed hoc dupliciter apparet falsum: primo quidem, quia cum illae species sint immateriales et immobiles, excluderetur a scientiis cognitio motus et materiae, quod est proprium scientiae naturalis et demonstratio per causas moventes et materiales. Secundo, quia derisibile videtur, ut, dum eorum, quae nobis manifesta sunt, notitiam quaerimus, alia entia in medium afferamus, quae non possunt esse eorum substantiae, cum ab eis differunt secundum esse; et sic iis substantiis separatis cognitis, non propter hoc de istis sensibilibus judicare possėmus.

Auch sagt er[1]), daß der heilige Augustin, weil es gegen den Glauben sei, daß schöpferische Substanzen und Urbilder außer Gott existiren, statt ihrer Erkenntnißbilder und Urgedanken in dem Geiste Gottes angenommen habe, wornach der Mensch erkenne.

Hier ist doch zunächst der Zusammenhang der Ideen als Erkenntnißformen mit Gott hergestellt, aber es sind noch keineswegs alle Fragen berührt und gelöst. Einige Scotisten nehmen solche Platonische Urtypen an, aber mit der Bestimmung, daß sie an sich Eines und nur nach der Darstellung allgemein sind, weil das Urbild Mensch an sich nur einmal zu existiren hat, um darnach alle einzelnen Menschen zu formen. Aber hier ist übersehen, daß das Urbild sich nicht an sich vervielfältigt, weil sodann jeder einzelne Mensch dem anderen vollkommenen gleich wäre, sondern daß es sich nur in einer unterschiedenen Vielheit darstellt. Es sind daher doch abermalige Mittelglieder nothwendig. Demgemäß wäre nur ein einziges Urbild anzunehmen, indem alles Uebrige nur eine Nachformung von ihm sein kann; aber in der Mitte liegen die Mittelbilder, welche Erkenntnißformen des realen Urbildes sind. Der heilige Thomas[2]) sagt aber, daß Plato Gott als höchste Idee gefaßt habe.

15. Wenn man aber diese Platonischen Ideen annimmt und selbst im Sinne des heiligen Augustin faßt, so entsteht die wichtige Frage: wie die Menschenseele durch sie erkennen kann, da sie doch nicht die Idee selbst ist. Hier begegnet uns der zweideutige Ausdruck, durch die Theilnahme an den Ideen erkenne der Menschengeist. Aber theilnehmen (participare, μετέχειν) kann hier nur heißen, daß die Seele durch eine reale Verbindung mit der Idee, wie durch ein Medium, erkenne. Außerdem heißt theilnehmen auch, z. B. das Sein, es nicht in absoluter, sondern nur in relativer Weise besitzen, also es nur theilweise haben. Endlich heißt theilnehmen auch, etwas nicht aus sich, sondern durch etwas Anderes haben oder damit gleichsam verbunden sein, weil der Empfänger, um etwas zu empfangen, schon existiren muß.

---

[1]) L. c. a. s. Sed quia videtur esse alienum a fide, quod formae rerum extra res per se subsistant absque materia, sicut Platonici posuerunt, dicentes per se vitam aut per se sapientiam esse quasdum substantias creatrices, ideo Augustinus in lib. 83 QQ. qu. 46 posuit loco harum idearum, quas Plato ponebat, rationes omnium creaturarum in mente divina existere, secundum quas omnia formantur et secundum quas etiam anima humana omnia cognoscit.

[2]) De subst. sep. l. c.: — Id autem, quod primo est in intellectu, est unum et bonum; nihil enim intelligit, qui non intelligit unum et bonum; unum autem et bonum consequuntur se. Unde ipsam primam ideam unius, quod nominabat secundum se unum et secundum se bonum, primum rerum principium esse ponebat; et hunc summum Deum esse dicebat. —

Diese Bezeichnung, welche so oft in der Scholastik vorkommt, ist daher vollkommen unrichtig und führt, im eigentlichen Sinne gebraucht, zu ganz falschen Begriffen, wie wir noch vielfach sehen werden. Was soll es aber heißen, wenn, wie Thomas[1]) sagt, nach Plato die Materie zum Steine wird durch die Theilnahme der Idee Stein, und die Seele den Stein erkennt durch die Theilnahme der Idee Stein? Offenbar kann die Materie nur durch ein Lebensprinzip zum Steine werden; also ist die Idee die Seele, nicht der Begriff und die Wesenheit, welche Materie und Form in sich schließt. Erkennt nun die Seele des Menschen durch diese Idee, so muß sie sich wie die Materie zur Form verhalten, so daß ihre Selbstheit aufgehoben wird. Aber, wenn die Idee nur die Seele und Form des Steines ist, nicht den ganzen Stein ausdrückt, so kann die Menschenseele durch sie auch nicht den Stein erkennen. Offenbar ist hier die Erkenntnißform mit einem Lebensprinzipe identificirt, und gerade diese Identification finden wir in der ganzen Scholastik.

Nimmt man aber die Ideen als Gottes Gedanken, im Sinne vom heiligen Augustin, so ist die Lehre, daß wir durch Gottes eigene Gedanken erkennen, offenbar pantheistisch. Will man aber sagen, daß der Menschengeist zuerst Gottes Ideen und darin alles Andere erkenne, so fragen wir, ob er Gottes Ideen aus sich selbst oder durch die Theilnahme der Ideen erkenne. Aber im ersten Falle wird die Erkenntniß nur angenommen, nicht erklärt; im zweiten Falle entsteht eine pantheistische Verschmelzung. Wenn Gott den Geist erleuchtet, so theilt er ihm nicht die eigenen Ideen mit, sondern er gibt ihm ein Mittel, daß er selbst unter Umständen erkennt; aber dieses heißt nicht, daß der Geist durch Gottes Ideen oder durch ihre Theilnahme erkennt, weil er nicht die göttlichen Ideen und nicht durch sie erkennt.

Daher kann die Lehre des heiligen Augustin, daß wir Alles in den göttlichen Ideen erkennen, im natürlichen Sinne nicht behauptet werden, und wenn Thomas[2]) sie dahin auslegt, daß das geschaffene

---

1) S. th. l. c. a. s.: Posuit autem Plato, formas rerum per se subsistere a materia separatas, quas ideas vocabat, per quarum participationem dicebat intellectum nostrum omnia cognoscere, ut sicut materia corporalis per participationem ideae lapidis fit lapis, ita intellectus noster per participationem ejusdem ideae cognosceret lapidem.

2) L. c. Alio modo dicitur aliquid cognosci in aliquo sicut in cognitionis principio; sicut si dicamus, quod in sole videntur ea, quae videntur per solem; et sic necesse est dicere, quod anima humana omnia cognoscat in rationibus aeternis, per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud, quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae. Unde in Psal. 6, 6 dicitur: Multi dicunt: Quis ostendit nobis bona? Cui quaestioni Psalmista respondet dicens: Signatum

natürliche Licht des Geistes, also das Erkenntnißvermögen, ein mitgetheiltes Gleichniß des ungeschaffenen Lichtes ist, so ist der Sinn ein ganz anderer. Der Satz würde heißen, daß der Geist als Abbild Gottes erkenne, so daß die Theilnahme in Beziehung auf Gott keinen realen Einfluß ausdrückt und die Lehre von der Erleuchtung des Menschengeistes durch den Logos ganz aufgehoben wird.

Wären die pantheistischen Irrthümer zur Zeit des heil. Thomas, wie in der Neuzeit hervorgetreten, so hätte man Veranlassung gehabt, durch eine strenge Abgrenzung das Wahre vom Falschen auszuscheiden; aber Gott hat den Irrthum zugelassen, damit wir die Wahrheit zu erkennen suchen. Es gibt Viele, welche keinen Pantheismus wollen, aber ihn doch in den Prinzipien nicht abweisen; und es gibt Andere, welche den Pantheismus direct lehren. Zu der ersten Klasse gehört Malebranche und zählen Viele in Frankreich, Italien und auch in Deutschland, die vorgeben, daß der Geist nicht selbst unmittelbar das Wirkliche und Aeußere erkenne, sondern nur in Gott Alles schaue u. s. w. Darunter kann nicht die göttliche Erleuchtung allein, sondern die durch Gott zunächst verursachte Erkenntniß des Menschen verstanden werden.

16. Der Platonischen Ideenlehre und Erkenntnißtheorie widerspricht die Wirklichkeit, weil Jedermann von Aussen durch den Umgang intelligent wird. Weil nun Aristoteles jenen emanenten Dualismus des Plato aufhob, so mußte er auch die Erkenntnißlehre modificiren und er stellte als Prinzip den bekannten Satz auf: Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu. Darnach gibt es eine doppelte Erkenntniß, die durch die Sinne, indem die Körperwelt auf die Sinnlichkeit einwirkt und sich darin abprägt, und die geistige, indem der sogenannte thätige Verstand (intellectus agens) das Sinnenbild bearbeitet und das Einzelne abzieht, so daß nur das Allgemeine bleibt.

Die Aristotelische Lehre fällt also mit der Platonischen in Bezug auf das Objective zusammen; denn nach Plato und Aristoteles ist der Stein durch die Idee Stein oder er enthält Allgemeines und Besonderes, wie Form und Materie. Aber an die Stelle der Idee im Geiste setzte Aristoteles den thätigen Verstand, welcher das dualistische Bild scheidet und das Allgemeine, die Form, als das Geistige, abzieht. Diese Lehre macht Thomas [1]) zur seinigen, und es fragt sich, ob sie nicht dem Prinzipe nach unmöglich und sensualistisch ist.

---

est super nos lumen vultus tui, Domine; quasi dicat: Per ipsam sigillationem divini luminis in nobis omnia demonstrantur.

[1]) L. c. a. 6. Circa istam quaestionem triplex fuit philosophorum opinio. Democritus enim posuit, quod nulla est alia causa cujuslibet nostrae cognitionis, nisi cum ab his corporibus, quae cogitamus, veniunt atque intrant imagines in

Die Annahme des intellectus agens vor der Erkenntniß ist ein Widerspruch; denn die Erkenntniß soll von Aussen entstehen und doch soll die Intelligenz bereits thätig sein, da ja, um das Allgemeine vom Besondern scheiden zu können, bereits eine Erkenntniß davon erforderlich ist, außer sie wirkt blind und unbewußt. Ueberdieß ist der Zusammenhang des νοῦς ποιηπκὸς mit der Seele sehr zweideutig, wie im zweiten Theile (194) gezeigt wird.

Sieht man aber auf das Object, das Sinnenbild, das er bearbeiten soll, so ergibt sich ein gleicher Widerspruch; denn das Sinnenbild ist ganz sinnlich, und es kann nichts Geistiges entstehen, wenn man einen Theil hinwegnimmt. Es bleibt immer sinnlich, wenn auch eine geistige Kraft einwirkt; denn diese hebt ja nicht das Wesen des Sinnenbildes auf. Nimmt man aber im Gegentheile an, daß das Sinnenbild geistig-leiblich, idealreal ist, so hat man eine solche Verbindung als eine mögliche zuvor nachzuweisen, wenn Geist und Leib wesenhaft verschieden sind, oder man muß den Unterschied verwischen, was in der That bei dem Idealrealismus der Fall ist.

---

animas nostras. — Et hujus positionis ratio fuit, quia tam ipse Democritus, quam alii antiqui naturales non ponebant intellectum differre a sensu. —

Plato vero e contrario posuit intellectum differre a sensu et intellectum quidem esse virtutem immaterialem organo corporeo non utentem in suo actu. Et quia incorporeum non potest immutari a corporeo, posuit, quod cognitio intellectualis non fit per immutationem intellectus a sensibilibus, sed per participationem formarum intelligibilium separatarum. —

Aristoteles autem media via processit. Posuit enim, intellectum differre a sensu. Sed sensum posuit propriam operationem non habere sine communicatione corporis, ita quod sentire non sit actus animae tantum, sed conjuncti. Quia igitur non est inconveniens, quod sensibilia, quae sunt extra animam, causent aliquid in conjunctum, in hoc Aristoteles cum Democrito concordavit, quod operationes sensitivae partis causentur per impressionem sensibilium in sensum, non per modum defluxionis. Nihil autem corporeum imprimere potest in rem incorpoream. Et ideo ad causandam intellectualem operationem non sufficit sola impressio sensibilium corporum, sed requiritur aliquid nobilius; quia agens est honorabilius patiente, non tamen ita, quod intellectualis operatio causetur in nobis ex sola impressione aliquarum rerum superiorum, ut Plato posuit; sed illud superius et nobilius agens, quod vocat intellectum agentem, facit phantasmata a sensibus accepta intelligibilia in actu per modum abstractionis cujusdam.

Secundum hoc ergo ex parte phantasmatum intellectualis operatio a sensu causatur. Sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet, quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem, non potest dici, quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodam modo est materia causae.

L. c. a. 4. Ad primum ergo d., quod species intelligibiles, quas participat noster intellectus, reducuntur sicut in primam causam in aliquod principium per suam essentiam intelligibile, scilicet in Deum. Sed ab illo principio procedunt mediantibus formis rerum sensibilium, a quibus scientiam colligimus. —

Nimmt man aber all dieses Unmögliche an, so kommt man nicht weiter, als Kant gekommen ist; denn der Geist erkennt nur das Sinnliche auf übersinnliche Weise, aber nicht das Geistige selbst. Es bleibt also nichts übrig, als diese sensualistische Erkenntnißlehre aufzugeben.

17. Auf die richtige Erkenntnißtheorie, welche weder ideologistisch, noch sensualistisch ist, hat der heilige Thomas im Allgemeinen hingewiesen, da er vom inneren und äußeren Worte redet; denn das innere Wort ist wesenhaft von dem Phantasiebilde unterschieden, da es die Sache nicht individual und in wirklicher Gestalt, wie die Kunst, darstellt, sondern dafür nur ein ungleiches Zeichen, welches aber auf das Object hinweist, setzt.

Darum bedarf dieses Zeichen einer lebendigen Vermittlung, weil es das Object nicht unmittelbar darstellt. Es bedarf des lebendigen Wortes und Umganges, damit der Geist selbstbewußt werde, wie zudem die Erfahrung sattsam nachweist.

Weil das Wort sowohl und zunächst geistig, als auch bei den Menschen leiblich ist, so kann man nicht sagen, daß hier nur der Sensualismus unter einer neuen Form gelehrt werde; denn Gott und der leiblose Geist sprechen, was doch nicht durch einen sinnlichen Laut geschehen kann. Es kann daher auch das Menschenwort nicht ein blos sinnlicher Ton, sondern es muß ein geistiger Aushauch sein, welcher in den ungeweckten Geist eingeht und zeugend wirkt, so daß dieser selbstthätig wird und das Erkennen ausgebärt[1]).

Hier entsteht also die Menschenerkenntniß von Innen durch eigene Thätigkeit, aber nicht ohne zeugenden Einfluß von Aussen. In dieser Weise wirkt auch das Wort, das Gott ist, im Innern erleuchtend, wie von Aussen bei der Uroffenbarung und bei der Menschwerdung sprechend, so daß sich von dem Urworte alle menschliche Erkenntniß herleitet. Sonach ist der Mensch enge an die Societät geknüpft, und damit ist der Zusammenhang mit der Offenbarung und Kirche angedeutet; denn obwohl der selbstbewußte Geist nicht vom Glauben ausgeht, wie der Traditionalismus lehrt, sondern durch Nachdenken zur Offenbarung gelangt, so vermag er dieses doch nur, weil er durch die Sprache und den menschlichen Umgang selbstbewußt geworden ist. Nach der sensualistischen und ideologistischen Theorie bedürfte der Geist nicht der Sprache, um Gott und das Göttliche zu erkennen, sondern nur, um sich mitzutheilen, was durchaus aller Erfahrung widerspricht.

[1]) Unter den Franzosen hat Bonald zuerst diesen Zusammenhang der Erkenntniß mit der Sprache nachgewiesen. Mit Unrecht folgern Neuere daraus den Traditionalismus und Sensualismus, weil sie den äußeren Schall allein unter dem Worte verstehen.

Thomas[1]) nimmt richtig ein inneres und äußeres Wort an; aber er verbindet die Genesis des Wortes mit seiner sensualistischen Theorie, so daß hier keine Harmonie möglich ist.

18. Die Thomistische Speculation enthält wohl alle Elemente; aber es wird ihr Unterschied verwischt. Weil aus dem Niederen nichts Höheres entstehen kann, so ist es unmöglich, daß die materialen Gegenstände in der Seele ein Bild erzeugen, welches nur vom Verstande zubereitet werden darf, um ein geistiges Bild zu sein. Das geistige Bild kann nur vom Geiste entstehen, und daher bleibt nur die Sprache oder die Mittheilung des Gedankens als Mittel übrig, wodurch der Geist intelligent wird.

Die nachfolgende Scholastik negirte vielfach die Nothwendigkeit der species intelligibiles zur Erkenntniß, weil der Geist für das Geistige solche vom Sinnlichen nicht erhalten kann, was begründet ist, und weil auch der Wille ohne Bild auf das Object hinzielt, was aber unrichtig ist, weil der Wille nicht ohne Erkenntniß wirkt.

Daß der Geist eines Mittels bedarf, um abwesende Objecte darzustellen, leuchtet von selbst ein; aber dieses Mittel ist kein adäquates Bild, sondern nur ein Zeichen oder Anzeichen, das der Ergänzung bedarf, wie das Sprachzeichen. Thomas unterschied das Bild der Phantasie und der Intelligenz nicht wesenhaft, weil letzteres nur durch Abstraction des Individualen entstehen soll. Aber das Allgemeine ist nicht mit dem Besondern verbunden, sondern das Phantasiebild ist nur individual und ist als Bild vollkommener, als das intellectuale Bild.

Unrichtig und ganz äußerlich ist ferner die Lehre, daß der intellectus agens das Phantasiebild bearbeitet; denn nicht um etwas Fremdes handelt es sich, sondern darum, wie das Erkennen im intellectus entsteht. Nimmt man bereits einen thätigen Verstand mit Aristoteles oder eine Reflexion mit der Neuzeit an, wodurch das

---

[1]) De differentia divini verbi et humani (opusc. 13.): — Illud ergo proprie dicitur *verbum interius*, quod intelligens intelligendo format. Intellectus autem duo format secundum duas ejus operationes; nam, secundum operationem suam, quae dicitur indivisibilium intelligentia, format diffinitionem; secundum vero operationem, qua componit et dividit, format enuntiationem vel aliquid tale; et ideo illud sic formatum et expressum per operationem intellectus vel diffinientis vel enuntiantis, *exteriori verbo* significat. Unde dicit philosophus (metaphys. IX.): „Ratio, quam significat nomen, est diffinitio." Illud ergo sic formatum et expressum in anima dicitur verbum interius; et ideo comparatur ad intellectum, non sicut quo intellectus intelligit, sed sicut in quo intelligit; quia in isto sic expresso et formato videt naturam rei intellectae. Ex his ergo duo possumus de verbo accipere, scilicet quod verbum est semper aliquid procedens ab intellectu et in intellectu existens et quod verbum est ratio et similitudo rei intellectae. — Cfr. de natura verbi intellectualis (opusc 14.) et de intellectu intelligibili (opusc. 53.).

Sinnliche umgewandelt wird, so nimmt man ein Erkennen vor dem Erkennen an. Darum ist die Lehre, daß das Wort vom Innern geboren wird, wenn die Intelligenz angesprochen und befruchtet wird, allein richtig und sie gewährt auch die Einsicht, wie das Erkenntnißbild, welches von Innen heraus entsteht, nicht etwas Objectives und Geschautes sein kann, welches selbst wiederum eines Mittels bedürfte, sondern nur ein Leuchten und Strahlen, wie bei dem Sehen, ohne daß das Bild oder Zeichen selbst gesehen wird[1]).

Weil daher das intellectuale Bild wesentlich von dem imaginativen verschieden ist, so kann es nicht von dem intellectus agens oder durch die Reflexion des Geistes von dem Sinnenbilde, welches die Aussendinge in der Phantasie abdrücken, abgezogen werden.

## II.

### Von der Entwicklung und den Hauptformen des Erkennens.

### §. 7.

19. Die Scholastik zeichnet eine reiche und jugendliche Entwicklung der dialektischen Formen aus; aber zu bedauern ist es, daß sie nicht von Grund aus neu, sondern auf den Aristotelischen Prinzipien erbaut ist. Die Hauptuntersuchung knüpft sich an die Universalien oder objectiven Allgemeinbegriffe, z. B. Mensch im Gegensatze zu den Individuen, und darum entstanden der Realismus und Nominalismus, zwei extreme Lehren, weil man die rechte Mitte nicht gewann.

Diese Kämpfe um die Universalien berühren einen Hauptpunkt der Speculation, den Grundunterschied zwischen der Platonischen und Aristotelischen, der wahren oder organischen, und der falschen oder mechanischen und materialistischen Philosophie. Obschon die Thomistische Theorie den Vorzug hat, daß sie den rohen Realismus und Nominalismus meidet, so führte sie doch nicht zur völligen Umbildung der Aristotelischen Lehre, wie in der Lehre von der Individuation klar zu Tage tritt.

Wegen dieses Einflusses auf alle philosophischen Probleme betrachten wir das Universale zunächst und zwar im Zusammenhange mit den allgemeinen Erkenntnißfunctionen, sodann in Bezug auf das Objective und endlich in Bezug auf das Individuationsprinzip.

20. Zunächst handelt es sich darum, die Stellung des Universale gegen das Individuale in den drei Erkenntnißfunctionen nachzuweisen.

---

1) Vergl. des Verfassers Werk: Grundriß zum Systeme der christl. Philosophie. Zweite Auflage, Straubing 1852. S. 73.

Es nimmt aber Thomas[1]) nach Aristoteles drei Erkenntnißstufen an, nämlich die Erkenntniß des Untheilbaren, die durch Theilung und Zusammensetzung, sowie die des Schlusses oder Discursus. Die Erkenntniß des Untheilbaren geht offenbar dem Urtheile voran; ob sie aber auch der Erkenntniß des Begriffes vorangeht, ist eben die Frage, wodurch auch entschieden wird, ob die Aristotelischen drei Erkenntnißstufen mit der gegenwärtigen Logik, welche Begriff, Urtheil und Schluß als die drei Functionen der Intelligenz annimmt, harmoniren.

Diese Frage löst sich durch die Betrachtung, wie sich das Erkennen entwickelt; denn wenn das, was von jedem Begriffe oder wesenhaft von bestimmten Begriffen gilt, auch von dem Universale wahr sein muß, so ist die Sache schon entschieden. Es sind aber Wesen und Ding, Einheit und Vielheit, wie andere Kategorien, später, als die Erkenntniß dessen, worauf sie sich beziehen; es muß also auch jeder Begriff, z. B. höchstes Wesen, wie der objective Allgemeinbegriff, z. B. Mensch gegen den besonderen Menschen, später sein, woraus folgt, daß der Begriff nicht zur ersten, sondern zur zweiten Erkenntnißfunction gehört.

Die erste Function kann intellectuale Anschauung und ihr Medium Idee oder intellectuale Grundform heißen, wie die zweite Function, das Denken und Reflectiren und ihr Medium der Begriff oder die Kategorie heißt. Demnach ist das Universale eine Kategorie oder ein Begriff und von der Idee unterschieden. Es gehören darum der Begriff und das Urtheil offenbar in die zweite Erkenntnißfunction.

Diese Unterscheidung ist von höchster Wichtigkeit für die Lehre über das Universale, weil hier bereits einleuchtet, daß es kein doppeltes, ein metaphysisches und logisches Universale geben kann, da beides der Logik angehört, wenn auch das eine objectiver, das zweite subjectiver ist. Thomas erörtert diese zwei Erkenntnißstufen so, daß die Erkenntniß des Untheilbaren[2]) als erste Function erscheint, da noch keine Unter-

---

[1]) S. th. 2. 2. qu. 83. a. 1. 3. Philosophus in 3. de anima text. 21. ponit duas operationes intellectivae partis, quarum prima est indivisibilium intelligentia, per quam scilicet apprehendimus de unoquoque quid est; secunda vero est compositio et divisio, per quam scilicet apprehenditur aliquid esse vel non esse; quibus tertia additur ratiocinari, procedendo scilicet de notis ad ignota.

[2]) S. th. p. I. qu. 85. a. 8. Dicitur autem indivisibile tripliciter, ut dicitur in 3. de anima, text. 23. et deinceps: uno modo sicut continuum est indivisibile, quia est indivisum in actu, licet sit divisibile in potentia; et hujusmodi indivisibile prius est intellectum a nobis, quam ejus divisio, quae est in partes, quia cognitio confusa est prior quam distincta. Alio modo dicitur indivisibile secundum speciem, sicut ratio hominis est quoddam indivisibile; et hoc etiam modo indivisibile est prius intellectum quam divisio ejus in partes rationis, et iterum prius quam intellectus componat et dividat, affirmando vel negando. Et hujus ratio est, quia hujus-

schiede hervortreten, und daß die Theilung und Zusammensetzung als die Unterschiede setzende oder zweite Function gelten kann, obschon die Vorstellung und Bezeichnung nicht adäquat und richtig ist. Wenn er sagt, daß die Quiddität oder Wesenheit (quidditas, ratio) einer jeden Sache das zuerst Erkannte sei, so ist hier offenbar Idee und Begriff verwechselt; denn die erste Erkenntniß geht auf die wirkliche Sache, nicht auf den Begriff oder die Wesenheit, obschon dieser Begriff verhältnißmäßig untheilbar ist gegen die Elemente der zweiten Function. Hier wird bereits ein Begriff angenommen, der doch erst gewonnen werden soll, und dieser Begriff wird auch die confuse Erkenntniß genannt.

Diese Ansicht hängt auch mit der Annahme eines doppelten Erkenntnißprinzipes zusammen [1]), indem die Sinne das Einzelne, der Geist das Allgemeine erfassen soll, so daß also der Geist nicht direct das Einzelne und Sachliche geistig erfaßte, sondern nur einen Begriff hätte, dessen Realität nicht in ihm läge. Dieses sind aber Prinzipien, welche die Einheit und Entwicklung des Erkennens aufheben.

Zudem erklärt die zweite Erkenntnißart nicht, wie die Quiddität entstehe, sondern sie setzt sie voraus, da zu ihr das Besondere gesetzt

---

modi duplex indivisibile intellectus secundum se intelligit sicut proprium objectum. Tertio modo dicitur indivisibile, quod est omnino indivisibile, ut punctus et unitas, quae nec actu nec potentia dividuntur; et hujusmodi indivisibile per posterius cognoscitur per privationem divisibilis.

Art. 5. Intellectus humanus necesse habet intelligere componendo et dividendo. Cum enim intellectus humanus exeat de potentia in actum, similitudinem quamdam habet cum rebus generabilibus, quae non statim perfectionem suam habent, sed eam successive acquirunt. Et similiter intellectus humanus non statim in prima apprehensione capit perfectam rei cognitionem; sed primo apprehendit aliquid de ipsa, puta *quidditatem ipsius rei, quae est* primum et proprium objectum intellectus; et deinde intelligit proprietates et accidentia et habitudines circumstantes rei essentiam. Et secundum hoc necesse habet unum apprehensum alii componere et dividere et ex una compositione et divisione ad alium procedere, quod est ratiocinari.

[1]) L. c. a. 3: In cognitione nostri intellectus duo oportet considerare. Primo quidem, quod cognitio intellectiva aliquo modo a sensitiva primordium sumit. Et quia sensus est singularium, intellectus autem universalium, necesse est, quod cognitio singularium quoad nos prior sit, quam universalium cognitio. Secundo oportet considerare, quod intellectus noster de potentia in actum procedit. Omne autem, quod procedit de potentia in actum, prius pervenit ad actum incompletum, qui est medius inter potentiam et actum, quam ad actum perfectum. Actus autem perfectus est scientia completa, per quam distincte et determinate res cognoscuntur; actus autem incompletus est scientia imperfecta, per quam sciuntur res indistincte sub quadam confusione.

Est ergo dicendum, quod cognitio singularium est prior quoad nos, quam universalium, sicut cognitio sensitiva, quam cognitio intellectiva. Sed tam secundum sensum, quam secundum intellectum cognitio magis communis est prior, quam cognitio minus communis.

werden soll u. s. w. Theilen und Zusammensetzen sind mechanische Acte; aber das Universale ist kein Theil, der mit anderen verbunden ist, sondern ein Erkenntnißelement, welches der Geist für eine Vielheit bildet.

21. Zunächst ist das Universale in dem Erkenntnißprozesse bestimmt und der entscheidende Punkt angegeben. Es handelt sich nun darum, es im Einzelnen näher nach Innen und Aussen abzugrenzen.

Die erste Frage, ob es ein doppeltes Universale, ein metaphysisches und logisches, gibt, ist bereits entschieden. Beides unterscheidet Thomas[1]) nach Aristoteles; das logische Universale liegt in der Seele und in der Beziehung auf eine Vielheit. Weil es ohne diese Beziehung kein Universale gibt, so ist es nach der Sache, während die Platonische Idee vor dem Einzelnen ist. Aber es gibt auch ein Allgemeines in den Dingen, welches man das metaphysische nennt, und gerade um dieses drehen sich die Streitigkeiten der Realisten und Nominalisten.

---

1) L. c. a. 3: Ad primum ergo d., quod universale dupliciter potest considerari: uno modo, secundum quod natura universalis consideratur simul cum intentione universalitatis. Et cum intentio universalitatis (ut scilicet unum et idem habeat habitudinem ad multa) proveniat ex abstractione intellectus, oportet, quod secundum hunc modum universale sit posterius. Unde in 1. de anima, text. 8, dicitur, quod animal universale aut nihil est, aut posterius est. Sed secundum Platonem, qui posuit universalia subsistentia, secundum hanc considerationem universale esset prius, quam particularia, quae secundum eum non sunt nisi per participationem universalium subsistentium, quae dicuntur ideae. Alio modo potest considerari quantum ad ipsam naturam, scilicet animalitatis vel humanitatis, prout invenitur in particularibus. Et sic dicendum est, quod duplex est ordo naturae; unus secundum viam generationis et temporis, secundum quam viam ea, quae sunt imperfecta et in potentia, sunt priora; et hoc modo magis commune est prius secundum naturam, quod apparet manifeste in generatione hominis et animalis, nam prius generatur animal quam homo, ut dicitur in lib. de gener. anim. c. 3. Alius est ordo perfectionis sive intentionis naturae, sicut actus simpliciter est prior secundum naturam quam potentia et perfectum prius est quam imperfectum; et per hunc modum minus commune est prius secundum naturam quam magis commune, ut homo quam animal. Naturae enim intentio non sistit in generatione animalis, sed intendit generare hominem.

De universalibus tract. primus (opusc. 55.): Sententia tamen Aristotelis vera est, scilicet quod universale est in multis et unum praeter multa; et tangitur in hoc duplex esse universalis: unum, secundum quod est in rebus, aliud, secundum quod est in anima. Et quantum ad istud esse, quod est rationis, habet rationem praedicabilis. Quantum vero ad aliud esse est quaedam natura, et *non est universale actu, sed potentia,* quia potentia habet, ut talis natura fiat universalis per actionem intellectus; et ideo dicit Boëtius universale dum intelligitur, singulare dum sentitur, quia una et eadem natura, quae singularis erat et *individuatur per materiam in singularibus hominibus, efficitur postea* universalis per actionem intellectus depurantis ipsam a conditionibus, quae sunt hic et nunc.

Dieses ist der Punkt, welcher hätte näher ontologisch untersucht werden sollen; denn nach Aristoteles und der Scholastik ist das Individuum aus Natur und Materie zusammengesetzt, und der Geist macht das Universale, indem er die Natur abzieht. Demnach ist das Universale schon vorhanden, nur ist es gebunden und beschränkt. Aber gerade diese Zusammensetzung und dieser Dualismus ist die größte Verirrung. Auch Scotus nimmt nach den Scotisten dieses Universale an, und er geht selbst weiter als Thomas [1]), obschon sie im Wesen zusammenstimmen.

Fragt man daher, ob Thomas und Scotus und Andere ein metaphysisches Universale annehmen, so hat man ihre Lehre von der Thatsache, worauf sie sich gründet, zu unterscheiden. Sie nehmen kein ontologisches Universale an, weil es in den Dingen beschränkt und individual oder einzeln ist; aber diese Lehre widerspricht der Wirklichkeit. Das Universale, das mit der Materie verbunden und dadurch individual werden soll, verliert so wenig seine Natur, als der Geist aufhört, Geist zu sein, wenn er mit dem Leibe verbunden ist.

Die Scholastiker negiren daher zwar das reale Universale, obwohl sie es thatsächlich annehmen; sie verwerfen die Platonische Idee, nehmen sie aber in ihrer Verkörperung in den Dingen an.

---

1) Lallemandet decis. phil. disp. IV. p. IV. de natura univers. Oportet naturam sub triplici statu considerari, primo sub statu contractionis secundum se et ut cognoscitur ab intellectu differentiis individuantibus denudata; secundo in statu conractionis, id est, quatenus per differentias individuales contracta est, concedunt omnes esse singularem, prout vero cognoscitur ab intellectu denudata differentiis individuantibus, concedunt esse universalem, sed hoc habet ope intellectus.

Difficultas solum est de statu secundum se, an in illo habeat aptitudinem positivam ad essendum in multis, ita ut possit in illis unitatem conservare. Si enim hoc habeat, erit universalis ante opus intellectus; affirmant igitur Scotistae, negant Thomistae; ajunt enim, naturam habere secundum se non repugnantiam et esse in statu indifferenti ad universalitatem et ad singularitatem, unde, inquiunt, si fiat universalis, hoc proveniet ab intellectu, si fiat singularis, hoc erit beneficio differentiae individualis, per quam illa natura contracta nullam unitatem habet, v. g. natura Petri cum natura Pauli nisi fundamentaliter, aut ut veteres loquuntur Thomistae, unitatem conformitatis, qua Petrus est conformis in natura humana cum Paulo, non vero unitatem veram habent. At Scotistae dicunt etiam secundum se veram habere unitatem formalem, quam et natura conservat in statu contractionis, quare duplicem statuunt unitatem in quolibet individuo, unitatem numericam et unitatem formalem, voluntque naturam secundum se etiam in individuis unitatem illam formalem retinere, eamque non esse incompatibilem cum unitate numerica. Eam autem numericam vocant, qua res redditur haec individualiter et non alia, v. g. qua Petrus est Petrus et non Paulus; formalem eam dicunt, qua res est talis essentialiter, v. g. qua homo est homo et non asinus, et haec formalis iterum duplex est, una specifica, altera generica.

22. Nach diesem factischen Verhältnisse muß daher die realistische und nominalistische Theorie von dem Universale beurtheilt werden.

Es ist aber ein reales Universale eben so widersprechend, als ein nominalistisches Universale. Der entscheidende Punkt liegt darin, daß das Universale ein Begriff, also an sich nicht real ist, sondern daß es sich auf Reales bezieht und daher zweiseitig ist.

Es lehrt nun die realistische Theorie, daß das Universale an sich real ist, wie die Idee nach Plato oder die Form und Wesenheit in den Dingen nach Aristoteles real ist. Im Gegentheile lehrt die nominalistische Theorie, daß das Universale, z. B. Mensch, nur ein Name und ein Wort sei, dieses übersehend, daß bei dem Erkennen und Namen nicht das Zeichen, sondern der Inhalt in Betracht kommt. Nun ist aber Mensch etwas Reales, das durch das Wort Mensch ausgedrückt wird, und Mensch ist universal, nicht weil es einen Universalmenschen, sondern weil es viele Menschen gibt.

Nach beiden Extremen verliert das Universale seine Bedeutung, weßhalb mit der Negation des Realismus der Nominalismus nicht behauptet werden muß. Weil die menschliche Natur nach Aristoteles in den Individuen als Form und Theil ist, so ist das Universale ein Reales, wie das Andere und es kann nicht gesagt werden: Socrates ist ein Mensch, ein Geschöpf, sondern: Er ist ein Etwas, das mit der Menschheit verbunden ist. Nach dem Nominalismus hat dieser Satz darum keinen Sinn, weil Mensch nur ein Name, also ohne alle Realität ist.

Der Nominalismus läugnet nicht blos die Einzelnexistenz des Universalen, sondern überhaupt jegliche Realität, so daß es völlig leer ist. Aber bei dem Universalen kommt ja gar nicht die Existenz in der Seele und die Abbildung in ihr in Betracht, da ja auch das Einzelne in der Seele sich abbildet, sondern nur der Inhalt. Ist Mensch nur in der Seele, wie Socrates in der Wirklichkeit, so kann auch nicht gesagt werden: Socrates ist ein Mensch.

Irrig ist die Behauptung, daß mit der Negation der realistischen Theorie vom Universalen auch die Erkenntniß negirt werde; denn der Realismus, wornach Mensch und Socrates zusammengesetzt sind, ist mechanisch und materialistisch und er läßt nur die Erkenntniß des Besonderen zu, wie der Nominalismus. Darum ist der Aristotelismus keine wahre Vermittlung der Extreme, sondern Idealrealismus, eine widersprechende und dualistische Verknüpfung.

23. Die Untersuchung über das Universale führt nothwendig auf eine Erörterung über das Verhältniß des Allgemeinen zum Besonderen, über ihre entweder nur ideale oder reale Verbindung, über das Individuationsprinzip.

Wenn es nicht ein zweifaches Universale, sondern nur zwei Seiten von dem Universale gibt, so kann das Universale und Besondere nicht real verbunden sein, weil das Universale sonst ein Element vom Ganzen, nicht mehr das Ganze ist. Darum kann nur eine ideale Einheit angenommen werden, so daß dieselbe Sache von dem Allgemeinen und Besonderen dargestellt wird.

Wie Aristoteles, so nimmt auch die Scholastik eine reale Verbindung und Zusammensetzung zwischen dem Allgemeinen und Besonderen an, und gerade dieser Idealrealismus, die Verbindung von Form und Materie ist der größte Irrthum. Unter der Form ist aber das Allgemeine oder Wesen, die Platonische Idee, zu verstehen, welche mit dem Besonderen verknüpft ist, so daß sie sich verkörpert oder einen Leib und eine Hülle anzieht.

Die Scholastik mußte nach einem Individuationsprinzipe fragen, weil sie zur Wesenheit oder Quidditát noch Etwas hinzufügte und hinzufügen mußte, um ein Individuum zu erhalten[1]). Thomas hält die bezeichnete Materie bei dem Menschen, die Wesenheit bei den reinen Geistern, Scotus ein positives Etwas, die Dießheit, für das Individuationsprinzip. Andere negirten es[2]).

Wären die Fragen über das Universale richtig gelöst worden, so wäre es unmöglich gewesen, das Einzelne nur durch ein hinzukommendes Element oder durch die Verkörperung des Allgemeinen zu

---

1) S. Thomas de ente et essentia (opusc. 30.) c. 3. Quidquid non est de intellectu quidditatis vel essentiae, hoc est adveniens extra et faciens compositionem cum essentia, quia nulla essentia sine his, quae sunt partes essentiae, intelligi potest. Omnis autem essentia vel quidditas potest intelligi sine hoc, quod intelligatur aliquid de esse suo. Possum enim intelligere, quid est homo vel phoenix, et tamen ignorare, an esse habeat in rerum natura.

2) Lallemandet dec. phil. p. III. disp. VII. part. III. De principio individuationis. Opiniones singulares sunt hac. Thomistae tenent, materiam esse principium individuationis in rebus materialibus, in spiritualibus vero naturam specificam, quam dicunt per seipsam fieri individuam. Pauci ex illis per materiam intelligunt materiam nudam, sed aut materiam affectam quantitate terminata, quam vocant materiam signatum. Alii materiam cum quantitate interminata seu dimensionibus interminatis, alii materiam affectam accidentibus, alii materiam in potentia ad quantitatem, alii demum materiam non cum quantitate, sed sub quantitate. — Scotistae arbitrantur illud principium esse quemdam gradum positivum advenientem naturae specificae, qui ipsam contrahat ad individuationem. Porphyrius et Boëtius in Isagoge dicunt rem individuari per quandam multitudinem accidentium in una re conjunctarum. Gotfredus ait individuari res per quantitatem. Henricus per duplicem negationem, Bonetus per existentiam, Aureolus ex se ipsis res individuari asserit, cui consentiunt Nominales, Durandus, et plures alii, inter quos est Suarez per suam formam substantialem.

erklären. Auch Thomas [1]) faßt das Universale nicht blos als Erkenntniß-prinzip des Geistes, sondern auch als sachliches und formales Prinzip im Wirklichen, d. h. als Verkörperung oder idealrealistisch. In dieser Verkörperung ist das Geistige und Ideale allgemein oder unbestimmt und unbeschränkt, und wird erst durch das Materiale beschränkt und bestimmt, oder ein Besonderes.

Aber vom Ganzen, das Geist und Leib zugleich ist, kann doch die Individualität nicht gelten; es kann daher die vom Leibe getrennte Seele kein Individuum sein oder als Species fortbestehen, was unmöglich ist. Aus den Widersprüchen, welche sich aus diesem Individuationsprinzipe ergeben, erklären sich die vielen Versuche, das Individuum zu erklären.

---

[1]) S. th. p. I. qu. 85. a. 3. Ad 4. d., quod universale, secundum quod accipitur cum intentione universalitatis, est quidem quodam modo principium cognoscendi, prout intentio universalitatis consequitur modum intelligendi, qui est per abstractionem; non autem est necesse, quod omne, quod est principium cognoscendi, sit principium essendi, ut Plato existimavit, cum quandoque cognoscamus causam per effectum et substantiam per accidentia. Unde universale sic acceptum secundum sententiam Aristotelis non est principium essendi, neque substantia. Si autem consideremus ipsam naturam generis et speciei, prout est in singularibus, sic quodam modo habet *rationem principii formalis respectu singularium.* Nam singulare est propter materiam; ratio autem speciei sumitur ex forma. —

De principio individuationis (opusc. 29.): — Sed quia ipsa (forma) esse non habet, quia esse est solius suppositi, ut patet per phil. (metaph. 7.), et suppositum incommunicabile est, ideo ipsa forma materialis diversificatur secundum multa esse incommunicabilia, manens una secundum rationem multis communicatam; sua autem receptio est in materia, quia ipsa materialis est. Ex quo patet, quod de natura sua sibi relinquitur unitas rationis in communicatione sua, et quod redditur incommunicabilis per receptionem suam in materia. Ex quo enim recipitur in materia, efficitur individuum, quod est incommunicabile et primum fundamentum in genere substantiae, ut completum aliorum de se praedicabilium subjectum. In via autem generationis semper incompletum est prius completo, licet in via perfectionis sit totum e contrario. Illud ergo quod est primum subjectum omnium in via generationis et incompletum, quod de nullo illius generis praedicatur, materia scilicet, necessario erit primum principium esse incommunicabilis, quod est proprium individui.

Aliud est in quo salvatur ratio individui apud nos, determinatio scilicet ejus ad certas particulas temporis et loci, quia proprium est esse sibi hic et nunc; et haec determinatio debetur sibi ratione quantitatis determinatae; et ideo materia sub quantitate determinata est principium individuationis. Materia enim sola est principium individuationis quoad illud, in quo salvatur ratio primi in genere substantiae; quod tamen impossibile est reperiri sine corpore et quantitate. Et ideo quantitas determinata dicitur principium individuationis; non quod aliquo modo causet subjectum suum, quod est prima substantia, sed concomitatur eam inseparabiliter et determinat eam ad hic et nunc. Illud ergo, quod cadit sub ratione particulari, est hoc aliquid per naturam materiae; quod autem cadit sub sensu exteriori, est per quantitatem.

Der logische Prozeß, welcher das Allgemeine und Besondere ideal vermittelt, wurde ontologisirt; denn das Allgemeine fällt mit dem Geiste, der allgemein und unbestimmt ist, das Besondere mit dem Materialen zusammen. Diese Identificirung des Idealen und Realen ist aber das Grundgebrechen der bisherigen Philosophie und darum ist die scholastische Philosophie im Prinzipe nicht besser als die moderne idealistische, wornach die Idee oder das Allgemeine abfällt, zur Natur und Materie wird, dadurch sich individualisirt und sodann diese Beschränkung wiederum aufhebt, wie Hegel lehrt. Der Unterschied ist nur der, daß der frühere Idealrealismus mehr dualistisch und atomistisch, der moderne mehr monistisch ist, und daß das Mittelalter diese Prinzipien in den concreten Objecten beschränkte, während die Neuzeit hierin eine zügellose Ineinander- und Auseinanderbewegung annimmt. Strauß lehrte, diesen Prozeß auf Christus anwendend, daß die Idee, weil sie in jedem Menschen sich verkörpere und abdrücke, in Christus sich wenn auch mehr, so doch nicht ausschließlich verkörperte, und daß er nicht mehr als ein gewöhnlicher Mensch sein könne[1]).

Diesen Zusammenhang zwischen den philosophischen Grundprinzipien und der Wirklichkeit läßt die Wichtigkeit richtiger Prinzipien für die Wissenschaft erkennen, und daß es hier gilt, diese Prinzipien systematisch zu entwickeln und allseitig durchzubilden.

## III.

### Von der Einheit des Erkennens.

### §. 8.

24. Im Universale vollzieht der Geist eine nachbildliche Organisation und Systematisirung, welche er von Natur aus setzt und später speculativ zu begreifen sucht. Darum müssen wir diese Einheit noch allseitig, zuerst in Bezug auf das erkennende Prinzip, sodann in Bezug auf das Erkannte und endlich in Bezug auf den Stufengang erwägen und die Lehren des heiligen Thomas und der Aristotelischen Scholastik näher berühren.

Zuerst ist der Zusammenhang in Bezug auf das erkennende Prinzip näher zu untersuchen. Es nimmt aber Thomas zwei reale Prinzipe für das Erkennen an, nämlich den leiblichen Sinn und den Geist[2]). Aber dadurch wird die Einheit des erkennenden Subjectes

---

[1]) Vgl. des Verfassers Schrift: Philosophie u. Religion, Schaffhausen 1849. S. 235.

[2]) De sensu respectu singularium et intellectu respectu universalium (opusc. 49.). Circa considerationem sensus, quare sit singularium, et intellectus universalium, et quomodo universalia sint in anima, sciendum est circa primum, quod sensus est

aufgehoben; denn wenn der Geist nicht direct und selbst Alles erkennt, wenn auch durch den Leib oder Sinn auf empirische Weise und durch sich überempirisch, so kann nicht erklärt werden, wie das sinnliche Erkenntnißprinzip, welches allein wirkt, mit dem geistigen zusammenhängt. Es besteht ein unerklärlicher Dualismus, wenn zuerst der Sinn allein und sodann der Geist allein wirken soll[1]), und es hört der Mensch auf, eine Einheit zu sein, wenn nicht der Geist als das höhere Prinzip auch durch den Sinn erkennt. Dieser Dualismus läßt sich durch keine Mittelglieder ausfüllen, weil die unteren Sinne immer allein stehen und wirken und der Intelligenz doch nicht eine geistige Erkenntniß übermitteln können.

Es muß daher der Thomistische Satz, daß die Sinne das Bild sinnlich, der Geist es geistig und immaterial aufnehme, verworfen werden; denn das Bild von der materialen Aussenwelt ist nur material und kann daher auch nicht immaterial aufgenommen werden. Hier

---

virtus in organo corporali, intellectus autem est virtus penitus immaterialis, et non est actus alicujus organi corporalis. Unumquodque autem recipitur in aliquo secundum modum sui. Omnis autem cognitio fit per hoc, quod cognitum est aliquo modo in cognoscente, scilicet secundum similitudinem; nam cognoscens in actu est ipsum cognitum in actu. Oportet ergo, quod sensus corporaliter *recipiat similitudinem* rei, quae sentitur. *Intellectus autem recipit similitudinem ejus, quod intelligit immaterialiter et incorporaliter.* Individuatio autem naturae communis in rebus materialibus et corporalibus est ex materia corporali sub determinatis dimensionibus contenta; universale autem est per abstractionem ab hujusmodi materia et materialibus conditionibus individuantibus. Patet ergo, quod similitudo rei, quae recipitur in sensu, repraesentat rem, secundum quod est singularis, sed recepta in intellectu repraesentat rem secundum rationem naturae universalis. Et inde est, quod sensus cognoscit singularia, intellectus autem universalia, quorum sunt scientiae.

1) De principio individ. Nunc ergo restat ostendere, ubi separatur cognitio sensus et intellectus a se mutuo. Manifestum est enim, intellectum incipere, ubi sensus desinit; sensus autem exteriores ipsa sensibilia accidentia, communia scilicet et propria, habent pro suis per se objectis. Quidditas autem rei particularis in particulari non spectat, ut per se objectum, ad illos sensus exteriores, quum quidditas ista substantia sit et non accidens; nec ad intellectum pertinet ut per se objectum ejus, propter suam materialitatem. Ideo quidditas rei materialis, in ipsa sua particularitate, est objectum rationis particularis, cujus est conferre de intentionibus particularibus, loco cujus in brutis aestimativa naturalis est; *quae potentia, per sui conjunctionem cum intellectu,* ubi est ratio ipsa, quae confert de universalibus, *participat vim collativam;* sed quia pars sensitivae est, non abstrahit omnino a materia; unde objectum suum proprium manet quidditas particularis materialis. Hoc autem non est, quod illa potentia apprehendat materiam in se, quum ipsa non possit sciri nisi per analogiam ad formam, sed quia collatio de materia in ordine ad formam per ipsam materiam individuatam, spectat ad hanc potentiam, sicut considerare de materia in communi, in ordine ad formam speciei, spectat ad rationem superiorem.

wird geradezu das erst zu Beweisende bereits vorausgesetzt. Etwas Anderes ist es, wenn durch ein sinnlichgeistiges Medium auf den ungeweckten Geist eingewirkt wird, weil dieses die Doppelnatur des Menschen zugleich bestimmen kann. Thomas nimmt aber an, daß die Intelligenz, wie der leibliche Sinn bereits wirksam sei, wie Jemand, der bereits selbstbewußt ist, eine Mittheilung oder ein Schauspiel selbstthätig aufnimmt.

25. Auch in Betreff von intellectus und ratio findet sich keine allseitige Einheit. Unter intellectus begreift aber Thomas im Gegensatze zur ratio, welche schließt und urtheilt, das Vermögen, welches durch einen einfachen Blick das Object erfaßt[1]), und es wäre das Grundvermögen oder die erste Function der Intelligenz, welche man die intellectuale Anschauung nennen kann. Urtheil und Schluß fallen aber der ratio zu. Es ist eine Verkehrtheit, daraus eine Anklage zu machen, daß die Deutschen Verstand, das dem intellectus entsprechen soll, das Urtheils- und Schlußvermögen, Vernunft aber, welches der ratio entsprechen soll, das einfache Erkenntnißvermögen nennen; denn Vernunft, von vernehmen (percipere) abgeleitet, fällt doch nicht mit dem Schlußvermögen zusammen, und Verstand kann nicht mit Unrecht das logische Vermögen, weil dadurch ein Verständniß erzielt wird, genannt werden.

Aber die Definition beider Vermögen stimmt nicht mit der Thomistischen Theorie zusammen; denn das Universale oder Begriffliche, die Quiddität, entspringt später und zwar durch eine logische Function, durch Abstraction, und daher kann es nicht das Object des intellectus sein, welcher die Objecte geistig anschaut. Es fehlt also hier die erste Stufe und somit der Grund der Intelligenz, so daß das geistige Erkenntnißvermögen, das nur das Allgemeine erfaßt, nur ein halbes und grundloses Vermögen ist. Es entspricht, strenge durchgeführt, dem Kantischen übersinnlichen Vermögen, das nur leere Formen, ohne Inhalt enthält.

26. Weil die Thomistische Noologie keine Einheit hinsichtlich des erkennenden Prinzipes hat, so kann sie auch keine solche in Betreff des Objectes, das erkannt werden soll, haben.

---

[1]) De intellectu intelligibili: — Sciendum, quod intellectus et ratio in hoc differunt quantum ad modum cognoscendi, quia scilicet intellectus cognoscit simplici intuitu, ratio vero discurrendo de uno ad aliud. Sed tamen ratio per discursum pervenit ad cognoscendum illud, quod intellectus sine discursu cognoscit, scilicet universale. — I. qu. 79. a. 10. Hoc nomen intelligentia proprie significat ipsum actum intellectus, qui est intelligere. In quibusdam tamen libris de Arabico translatis substantiae separatae, quas nos angelos dicimus, intelligentiae vocantur forte propter hac, quod semper actu intelligunt. In libris tamen de Graeco translatis dicuntur intellectus seu mentes.

Es lehrt aber Thomas[1]), daß der Sinn die individuale sinnliche Sache, die Intelligenz aber die Quidditât dieser Materie erkennt. Aber wenn die Intelligenz nur das Universale wahrhaft erkennt, so kann sie nicht das Besondere irgendwie erkennen, oder von dem Sinnenbilde abziehen. Muß sie das Allgemeine erst abstrahiren, so kann es nicht anders geschehen, als dadurch, daß sie direct das Besondere erkennt, wovon sie das Universale abzieht. Aber gerade hier besteht eine Kluft, indem im Objecte Allgemeines und Besonderes auf unerklärliche Weise vereinigt ist, und der Geist ohne Widerspruch nicht das Besondere, wie der Sinn nicht das Allgemeine fassen kann.

Es ist aber ein Widerspruch, wenn Thomas[2]) auf der einen Seite richtig behauptet, daß der menschliche Geist niemals durch

---

[1]) S. th. p. I. qu. 84. a. 7: Potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili. Unde intellectus angeli, qui est totaliter a corpore separatus, objectum proprium est substantia intelligibilis a corpore separata; et per hujusmodi intelligibile materialia cognoscit. Intellectus autem humani, qui est conjunctus corpori, proprium objectum est quidditas sive natura in materia corporali existens; et per hujusmodi naturas visibilium rerum, etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit. De ratione autem hujus naturae est, quod in aliquo individuo existat, quod non est absque materia corporali; sicut de ratione naturae lapidis est, quod sit in hoc lapide et de ratione naturae equi, quod sit in hoc equi et sic de aliis. Unde natura lapidis vel cujuscumque materialis rei cognosci non potest complete et vere, nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens. Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem; et ideo necesse est ad hoc, quod intellectus actu intelligat suum objectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem.

Qu. 86. a. 1. Singulare in rebus materialibus intellectus noster directe et primo cognoscere non potest. Cujus ratio est, quia principium singularitatis in rebus materialibus est materia individualis. Intellectus autem noster intelligit abstrahendo speciem intelligibilem ab hujusmodi materia. Quod autem a materia individuali abstrahitur, est universale. Unde intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium. Indirecte autem et quasi per quamdam reflexionem potest cognoscere singulare; etiam postquam species intelligibiles abstraxerit, non potest secundum eas actu intelligere, nisi convertendo se ad phantasmata, in quibus species intelligibiles intelligit. Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit, indirecte autem singularia, quorum sunt phantasmata. Et hoc modo format hanc propositionem: Socrates est homo.

[2]) L. c. qu. 89. a. 2. Sicut Averroes narrat, quidam posuit, quod per intellectum substantiarum materialium pervenire possumus secundum vera philosophiae principia ad intelligendum substantias immateriales. Cum enim intellectus noster natus sit abstrahere quidditatem rei materialis a materia, si iterum in illa quidditate sit aliquid materiae, poterit iterato abstrahere; et cum hoc in infinitum non procedat, tandem pervenire poterit ad intelligibilium aliquam quidditatem, quae sit omnino sine materia; et hoc est intelligere substantiam immaterialem.

Quod quidem efficaciter diceretur, si substantiae immateriales essent formae et species horum materialium, ut Platonici posuerunt. Hoc autem non posito, sed

Abstraction des Sinnlichen eine übersinnliche Wesenheit erkennt, aber doch annimmt, daß er davon eine unvollkommene Erkenntniß gewinnen kann; denn erstens hat der Geist kein geistiges Bild vom Geistigen, und zweitens würde ein Schlußverfahren gefordert, um vom Sinnlichen zum Geistigen sich zu erheben, eine Voraussetzung, die völlig unberechtigt ist. Erreicht die Intelligenz nicht das Wesen einer Sache begrifflich, so hat sie davon gar keine oder eine falsche Erkenntniß. Aber auch die Materie erfaßt sie nur nach der Oberfläche durch die Anschauung, aber nicht das Innere; weßhalb es doppelt irrig ist[1]), daß sie Gott, sich selbst und das Geistige unvollkommen durch die Erhebung über das Materiale erkennt, da ihr das Materiale eben so wenig im Innern aufgeschlossen ist, als das Geistige.

27. Jeder Geist erkennt das ganze System der Wesen, sich in ihm und dieses nach sich, weil er ein Bild davon ist. Gott als das Urbild hat eine urbildliche, absolut immanente und lebendige Erkenntniß; der Creaturgeist nur eine nachbildliche.

Thomas[2]) und die Scholastik überhaupt weist den Geistwesen ein eigenthümliches Object, das entsprechend Actuale, nicht alle Objecte

---

supposito, quod substantiae immateriales sint omnino alterius rationis a quidditatibus materialium rerum, quantumcumque intellectus noster abstrahat quidditatem rei materialis a materia, nunquam perveniet ad aliquid simile substantiae immateriali. Et ideo per substantias materiales non possumus perfecte substantias immateriales intelligere.

Ad 1. d. quod ex rebus materialibus ascendere possumus in aliqualem cognitionem immaterialium rerum, non tamen in perfectam, quia non est sufficiens comparatio rerum materialium ad immateriales.

[1]) L. c. Ad 3. d. quod anima humana intelligit seipsam per suum intelligere, quod est actus proprius ejus, perfecte demonstrans virtutem ejus et naturam. —

Ad 4. d. quod substantiae immateriales creatae in genere quidem naturali non conveniunt cum substantiis materialibus, quia non est in eis eadem ratio potentiae et materiae; conveniunt tamen cum eis in genere logico, quia etiam substantiae immateriales sunt in praedicamento substantiae, cum earum quidditas non sit earum esse. Sed Deus non convenit cum rebus materialibus neque secundum genus naturale, neque secundum genus logicum, quia Deus nullo modo est in genere. Unde per similitudines rerum materialium aliquid affirmative potest cognosci de angelis secundum rationem communem, licet non secundum rationem speciei; de Deo autem nullo modo.

Art. 3. Cum intellectus humanus secundum statum praesentis vitae non possit intelligere substantias immateriales creatas, multo minus potest intelligere essentiam substantiae increatae. Unde simpliciter dicendum est, quod Deus non est primum, quod a nobis cognoscitur; sed magis per creaturas in Dei cognitionem pervenimus.

[2]) L. c. qu. 87. a. 3. Unumquodque cognoscitur, secundum quod est actu. Ultima autem perfectio intellectus est ejus operatio. — Sed circa hoc diversi intellectus diversimode se habent. Est enim aliquis intellectus, scilicet divinus, qui

zusammen, an und unterscheidet darnach drei Klassen und Stufen. Gott als actus purus erkennt sein Wesen und durch sein Wesen; es fällt bei ihm Alles zusammen. Nach Aristoteles ist er der sich selbst denkende Gedanke, welcher nichts Anderes erkennt. Diese Consequenz liegt in dem Prinzipe, aber Thomas läßt sie nicht zu. Der reine Creaturgeist erkennt sich zwar durch seinen Act unmittelbar, aber nicht vollkommen, weil er nicht actus purus ist. Der menschliche Geist erkennt nur die materiale Wesenheit und dadurch erst seinen Act und sich.

---

est ipsum suum intelligere; et sic in Deo idem est, quod intelligat se intelligere et quod intelligat suam essentiam, quia sua essentia est suum intelligere. Est etiam alius intellectus, scilicet angelicus, qui non est suum intelligere, sed tamen primum objectum sui intelligere est ejus essentia. Unde etsi aliud sit in angelo secundum rationem, quod intelligat se intelligere, et quod intelligat suam essentiam; tamen simul et uno actu utrumque intelligit; quia hoc quod est intelligere suam essentiam, est propria perfectio suae essentiae; simul autem et uno actu intelligitur res cum sua perfectione. Est autem alius intellectus, scilicet humanus, qui nec est suum intelliqere nec sui intelligere est objectum primum ipsa ejus esseutia, sed aliquid extrinsecum, scilicet natura materialis rei. Et ideo id, quod primo cognoscitur ab intellectu humano, est hujusmodi objectum, et secundario cognoscitur ipse actus, quo cognoscitur objectum; et per actum cognoscitur ipse intellectus, cujus est perfectio ipsum intelligere.

Art. 1. Unde et in substantiis immaterialibus, secundum quod unaquaeque earum se habet ad hoc, quod sit in actu per essentiam suam, ita se habet ad hoc, quod sit per suam essentiam intelligibilis. Essentia igitur Dei, quae est purus actus et perfectus, est simpliciter et perfecte secundum seipsam intelligibilis; unde Deus per suam essentiam non solum seipsum, sed etiam omnia intelligit. Angeli autem essentia est quidem in genere intelligibilium ut actus, non tamen ut actus purus neque completus; unde ejus intelligere non completur per essentiam suam. Etsi enim per essentiam suam se intelligat angelus, tamen non omnia potest per essentiam suam cognoscere; sed cognoscit alia a se per eorum similitudines. Intellectus autem humanus se habet in genere rerum intelligibilium ut ens in potentia tantum, sicut et materia prima se habet in genere rerum sensibilium, unde possibilis nominatur. Sic igitur in sua essentia consideratus se habet ut potentia intelligens. Unde ex se ipso habet virtutem, ut intelligat, non autem ut intelligatur, nisi secundum id, quod fit actu.

Art. 1. (3.). Praeterea, in his quae sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur, ut dicitur in 3. de anima, text. 15. Sed mens humana est sine materia. — Ad 3. d. quod verbum illud philosophi universaliter verum est in omni intellectu. Sicut enim sensus in actu est sensibile in actu propter similitudinem sensibilis, quae est forma sensus in actu; ita intellectio in actu est intellectum in actu propter similitudinem rei intellectae, quae est forma intellectus in actu. Et ideo intellectus humanus, qui fit in actu per speciem rei intellectae, per eamdem speciem intelligitur sicut per formam suam. Idem autem est dicere, quod in his quae sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur; ac si diceretur, quod in his, quae sunt intellecta in actu, idem est intellectus et quod intelligitur. Per hoc enim aliquid est intellectum in actu, quod est sine materia.

Es ist nicht wahr, daß die active Intelligenz und das Erkannte identisch sind; denn das, wodurch der Geist erkennt, ist von dem Erkannten oder Inhalte unterschieden. Er erkennt also wohl durch sich und selbst, aber das Erkannte ist er nicht in jedem Erkenntnißacte. Es verwechselt also Aristoteles und Thomas das Erkennende und Erkannte, und daraus würde folgen, daß der Geist Anderes entweder gar nicht erkennt, oder damit identisch wird, nach dem Grundsatze: daß nur Gleiches von Gleichem erkannt werden kann.

Es fehlt also auch hier der Zusammenhang zwischen dem erkennenden Geiste und dem Objecte.

28. Was die einheitliche Entwicklung anlangt, so läßt sich aus den bereits besprochenen Prinzipien schließen, daß eine harmonische und stetige Entwicklung des Erkenntnißorganismus nicht möglich sei.

Es wurde schon (25) bewiesen, daß die Aristotelische Speculation kein Grunderkennen, welches dem Begrifflichen vorangeht, annehmen kann; denn, wenn auch die Erkenntniß des Einfachen als erste Function angenommen wird, so wird sie sogleich durch die Lehre, daß die Quiddität oder das Universale ihr Object sei, umgestoßen, weil der Begriff bereits die intellectuale Anschauung voraussetzt. Damit ist das primitive Erkennen überhaupt unmöglich gemacht, da zudem die Sinnlichkeit die Stelle der Grunderkenntniß, wie bei Kant, ausfüllt.

Es darf daher auch die Thomistische Lehre [1]) nicht mehr auffallen, daß nicht der concrete Gegenstand immer bestimmter, sondern daß er

---

[1]) De intellectu intelligibili (opusc. 53.). Magis universalia *secundum simplicem apprehensionem* sunt primo nota. Nam primo in intellectu cadit ens, ut dicit Avicenna, et prius in intellectu cadit animal, quam homo. Ita et in generatione scientiae prius in intellectu concipitur animal, quam homo, sed quantum ad inventionem universalium proprietatum et causarum prius sunt nota minus communia, eo quod per causas particulares, quae sunt unius generis vel speciei, pervenimus in causas universales. Ea autem, quae sunt universalia in causando, sunt posterius nota quoad nos, licet sint prius nota secundum naturam, quamvis universalia per praedicationem sint aliquo modo prius nota quoad nos, quam minus universalia, sed non prius nota quam singularia. Nam cognitio sensus, quae est singularium, in nobis praecedit cognitionem intellectivam, quae est universalium.

S. theol. p. I. qu. 85. a. 3. ad 1. Duplex est ordo naturae: unus secundum viam generationis et temporis, secundum quam viam ea, quae sunt imperfecta et in potentia, sunt priora; et hoc modo magis commune est prius secundum naturam, quod apparet manifeste in generatione hominis et animalis; nam prius generatur animal quam homo. Alius est ordo perfectionis sive intentionis naturae, sicut actus simpliciter est prior secundum naturam quam potentia, et perfectum prius est quam imperfectum. — In corpore: Prius igitur occurrit intellectui nostro cognoscere animal quam cognoscere hominem.

De praedic. cap. 2. Ens est, quod primo occurrit nostro intellectui. Nos enim summus rationales, id est, discursivi. Quidquid enim intelleximus, fere cum discursu

zuerst als ein Ding (ens) und sodann als lebendig (animalitas) und später erst als Mensch erkannt wird, wenn dieser Gegenstand ein Mensch ist. Die intellectuale Anschauung hat hier gar keinen Werth, sondern es tritt ein logischer Prozeß ein, worin das Allgemeine immer mehr sich abschwächt, oder sich besondert, um mit Hegel zu reden.

Das Ding soll nach Thomas das zuerst Erkannte sein, eine Ansicht, welche Scotus bekämpfte, und die mehrfach widersprechend ist. Denn Ding oder Sache ist wohl die höchste Kategorie; aber die Kategorie, wie jeder Begriff zählt nicht als Object, sondern als Mittel, um ein Object zu bestimmen. Es können so nur concrete Objecte, Gott, Thier, Mensch, den abstracten und begrifflichen gegenübertreten und es kann nur gefragt werden, ob Gott, Thier, Mensch zuerst als Ding und später erst als höchstes oder geschöpfliches Wesen erfaßt wird. Offenbar kennt das natürliche Bewußtsein keine solche Trennung; nur der Logiker unterscheidet, was im natürlichen Bewußtsein verknüpft ist. Nur, wenn dieser logische Prozeß übersehen wird, kann man das Sein oder Ding oder das reine Denken als erstes Object setzen und damit eine Philosophie beginnen oder dadurch begründen wollen.

Diesen dialektischen Zusammenhang übersehend, haben in der Neuzeit Rosmini [1]) und nach ihm Gioberti in Italien ihre Speculation auf das abstracte ens gegründet und, wenn sie dabei nicht bis zum vollen und erklärten Pantheismus, wie Hegel, vorgedrungen sind, so ließen sie es nur an consequenter und energischer Durchführung fehlen, welche sie veranlaßt hätte, ihr Prinzip aufzugeben.

29. Mit der Trennung der ersten und zweiten Erkenntnißfunction hängt auch der Aristotelische Unterschied von dem an sich (quoad se) und in Bezug auf uns Bekannten zusammen. Das an sich Bekannte ist das Allgemeine oder ein allgemeiner Satz, worin das Prädicat dem Subjecte entspricht, wie dieser, daß das Ganze seinen Theilen gleich ist; das für uns Bekannte ist das Einzelne und Sinnliche, welches wir zuerst erkennen [2]).

---

intelleximus. Occurrunt autem intellectui nostro primo magis confusa. De potentia enim reducimur ad actum per medium, scilicet per actum imperfectum, quo intellectus non intelligit determinatam rem et discurrendo determinat se ad perfectionem; sicut possibile est intelligi rem, ut ponit philosophus exemplum in sensibilibus. Videndo enim in magna distantia aliquid, primo percipio, quod sit corpus, deinde accedendo video, quod sit aliud, deinde cognosco quod sit homo, deinde quod sit Petrus. Sic intelligendo discurrit intellectus noster. Primo enim de re concipit, quod sit ens, deinde quod sit substantia, deinde quod sit corpus et sic usque ad speciem specialissimam.

[1]) Nuovo Saggio sull' origine delle idee. Roma, 1838.

[2]) S. Thomas de univ. tract. primus. Si autem loquamur de universali quantum ad cognitionem suam, hoc potest esse dupliciter, quia est aliquid notius quoad

Diese Bezeichnung ist auffallend, da es nichts an sich Bekanntes geben kann, da dieses nur für einen Geist bekannt ist. Es kann nur von Stufen der Gewißheit die Rede sein, so daß die erste Stufe das unmittelbar und an sich Bekannte, welches Jedermann so ansieht, z. B. daß die Körper existiren, und die folgenden Stufen das begrifflich Gewisse, was nämlich durch das Schluß- und Urtheilsvermögen als sicher erkannt wird, in sich schließen.

30. Aus diesen Prinzipien ergibt sich eine realistische Dialektik, indem zwar der Widerspruch ferne gehalten wird, da etwas nicht zugleich sein und nicht sein kann, indem aber das Sein nur dadurch, daß immer Anderes real damit verbunden wird, sich erweitert. Wenn aber der

---

nos et est aliquid notius simpliciter sive quoad naturam, quia idem est notius secundum naturam et simpliciter. Simpliciter autem nota sunt, quae per se sunt nota. Sunt autem plus per se, quae plus habent de entitate, quia unumquodque cognoscibile est, quantum est ens, magis autem entia sunt, quae sunt magis in actu. Unde ista sunt magis cognoscibilia a natura, non quod natura magis cognoscat ea, sed quia sunt nota secundum se et secundum naturam propriam. Sic igitur species specialissimae sunt notiores secundum naturam, utpote per se existentes et distinctam habentes cognitionem. Quod autem completum est actu, est prius natura et posterius tempore, genera vero nota sunt priora quoad nos et posteriora quoad naturam, utpote habentia cognitionem confusam in potentia. Quod autem est potentia, est prius tempore, natura autem posterius, sicut sunt genera universaliora et in potentia et magis confusa, quia universalia continent in se sua inferiora in potentia, et qui scit aliquid in universali, scit illud indistincte, tunc autem distinguitur ejus cognitio, quando unumquodque eorum, quae continentur in universali in potentia semiactu cognoscunt. V. g. qui scit animal, non scit rationale nisi in potentia. Prius autem contingit scire animal, quam hominem, et sic intelligendum est illud in 1. Physic.: Aliquid prius est in potentia, quam in actu. Secundum hunc igitur modum, quo procedimus de potentia ad actum et de magis communi ad minus commune, prius est quoad nos scire animal, quam hominem et sic intelligendum est, quod dicitur 1. Physic., quod universalia sunt nobis prius nota quoad nos et minus nota naturae; singularia autem econverso, quia ibi non accipitur simpliciter, sed secundum quid, sicut est species respectu generis. Si autem accipiatur singulare simpliciter, sicut accipitur in primo posteriorum, sic dicendum, quod quoad nos singularia sunt notiora, secundum quod cognitio sensitiva in nobis praecedit intellectivam, quae est universalium, sed universalia sunt notiora secundum naturam et secundum se simpliciter, quia cognitio universalis est perfectior. Universalia autem sunt intelligibilia in actu, non autem singularia, cum sint materialia.

1. 2. qu. 94. Dicitur aliquid per se notum dupliciter: uno modo secundum se, alio modo quoad nos. Secundum se quidem quaelibet propositio dicitur per se nota, cujus praedicatum est de ratione subjecti; contingit tamen, quod ignoranti definitionem subjecti talis propositio non erit per se nota, sicut ista propositio: Homo rationale, est per se nota secundum sui naturam. — Quaedam vero propositiones sunt per se notae solis sapientibus.

Fortgang vom Allgemeinen zum Besondern durch reale Hinzufügung, wie der umgekehrte Gang durch Hinwegnahme sich vollzieht, so fehlt die Einheit, welche Allgemeines und Besonderes vermittelt und darüber steht[1]).

## Zweiter Abschnitt.

### Von den ontologischen Grundbegriffen.

31. Die Wesenlehre oder Ontologie ist von der Noologie abhängig, weil die Wirklichkeit uns nur durch die Erkenntnißformen zugänglich ist. Darum ist sie auch in Bezug auf Wahrheit und Irrthum davon bestimmt.

Die Ontologie ist aber durch dreifache Einheit und Entwicklung näher aufzuschließen. Die erste Einheit und Entwicklung ist die ideale und logische, indem von dem höchsten Begriffe aus bis zur concreten Wirklichkeit, von dem Begriffe des Wesens bis zur Gattung, Art und Individuum vorgedrungen werden muß. Dagegen hat die reale Einheit und Entwicklung die Wirklichkeit als eine auf sich ruhende und selbstständig sich äußernde darzulegen und daher die Begriffe der Substanz und Causalität näher zu erörtern. Zum Abschlusse gelangt die Ontologie

---

1) 1. 2. qu. 94. a. 2. In his, quae in apprehensione hominum cadunt, quidam ordo invenitur. Nam illud, quod primo cadit sub apprehensione, est ens, cujus intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstabile est, quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis; et super principio omnia alia fundantur, ud dicit philos. in 4. Met. text. 9. et seq.

De natura generis (opusc. 42.), cap. 2. Sunt autem sex transscendentia, videlicet ens, res, aliquid, unum, verum, bonum, quae re idem sunt, sed ratione distinguuntur. Sicut enim in demonstrationibus resolvere oportet omnes propositiones usque ad principia ipsa, ad quae necesse est stare rationem, ita in apprehensione praedictorum oportet stare ad ens, quod in quolibet cognito naturaliter cognoscitur, sicut et principium in omnibus propositionibus, quae sunt post principia, continentur. Unde oportet omnia alia aliquid addere supra ens, de cujus intellectu ens non est. Dupliciter igitur contingit addere aliquid super aliud. Aliquando namque illud, cui fit additio, non est de intellectu ejus, quod additur, sicut individuum addit supra rationem speciei materiam individualem, de cujus intellectu non est species ipsa *et talis additio est realis.* De intellectu tamen constituti ex specie et illo addito est species ipsa, sicut de intellectu Socratis est homo. Aliquando autem illud, cui fit additio, est de intellectu ejus, quod additur, sicut ens est de intellectu omnium. Aliqua tamen addere dicuntur supra ens, quia aliquid importent, quod de ratione entis non est. Et talis additio non potest esse nisi rationis tantum.

durch die systematische Einheit und Entwicklung, indem die Einheit des ganzen Systemes nach den Grundbegriffen der Substanz und der Causalität dargelegt und der innere Bau gezeigt wird.

## I.

### Von der idealen Einheit und Entwicklung.

### §. 9.

32. Von dem letzten Begriffe rückwärts bis zur lebendigen Wirklichkeit, welche die lebendigen Substanzen und Individuen bilden, führt der ideale, logische oder erkenntnißmäßige Prozeß. Dieser ist aber sehr bestimmt von dem realen und mechanischen unterschieden; denn der reale setzt das Wesen bereits als wirkliches voraus und läßt es sich nach Aussen entwickeln, wie das Kind sich von Innen nach Aussen darlegt. Der mechanische Prozeß dagegen ist rein äußerlich, indem das freie Wesen eine unlebendige Materie formt oder ihr eine Gestalt aufdrückt.

Diese Unterscheidung eröffnet einen Gesammteinblick in die Aristotelische Scholastik, welche die Kategorien der mechanischen Thätigkeit zu Grunde legt und auf alle Sphären anwendet oder den mechanischen Prozeß mit dem logischen und lebendigen confundirt [1]). Die Anwendung

[1]) S. Thomas de principiis naturae (opusc. 31.). Ex dictis patet, tria esse principia naturae, scilicet materiam, formam et privationem; sed non sunt haec sufficientia ad generationem. Quod enim est in potentia, non potest se reducere ad actum, sicut cuprum, quod est in potentia ad idolum, non facit se idolum, sed indiget operante ad hoc, quod forma idoli exeat de potentia in actum. Forma etiam non potest se extrahere de potentia ad actum; et loquor de forma generati, quam dicimus esse terminum generationis. Forma enim non est nisi in facto esse; quod autem operatur, est in fieri, dum res fit. Oportet ergo praeter materiam et formam aliud principium esse, quod agat, et hoc dicitur causa efficiens vel movens vel agens, vel unde est principium motus. Et quia, ut dicit Aristoteles (Metaph. II.), omne quod agit, non agit nisi intendendo aliquid, oportet esse aliud quartum, id scilicet, quod intenditur ab operante, et hoc dicitur finis.

Ex dictis patet, quod sunt quatuor causae, scilicet materialis, efficiens, formalis et finalis.

Licet autem principium et causa dicantur convertibiliter, ut dicitur in 5. Metaph., tamen Aristoteles (Phys. 1.) ponit quatuor causas et tria principia. Causas enim accipit tam pro extrinsecis quum pro intrinsecis; materia autem et forma dicuntur intrinsecae rei, eo quod sunt partes constituentes rem; efficiens autem et finalis dicuntur extrinsecae, quia sunt extra rem. Sed per principia accipit solum causas intrinsecas. Privatio autem non nominatur inter causas, quia est principium per accidens; et quum dicimus quatuor esse causas, intelligimus de causis per se, ad quas tamen omnes causae per accidens reducuntur, quia omne, quod est per accidens, reducitur ad id, quod est per se. Et licet Aristoteles (Phys. 1.) ponat principia

von Materie und Form nach dem Beispiele, wornach das Kupfer die Materie, Merkur die Form bildet, auf die Zeugung und lebendigen Acte beweist diese Vermengung zur Genüge.

Aristoteles und die Scholastik nehmen aber vier Ursachen an, nämlich Materie und Form, die bewirkende und Endursache. Materie und Form werden als innere, die zwei anderen aber als äußere Ursachen bestimmt. Oft fallen letztere mit der Form zusammen. Im eigentlichen Sinne ist aber nur das Bewirkende eine volle Ursache; die übrigen Ursachen sind Nebenursachen. Die Formalursache fällt zudem mit dem Begriffe und Wesen zusammen, so daß hier bereits die Begriffe verwechselt sind. Die Ursachen werden von den Prinzipien unterschieden.

Aber auch darum sind diese vier Ursachen mangelhaft, weil sie nur für die Entwicklung oder Verursachung, aber nicht für das Bestehende passen; denn die Bildsäule besteht aus Materie und Form, aber beide nennt man nicht Ursachen, sondern Bestandtheile oder Elemente.

Wie die von Innen heraus sich vollziehende Entwicklung nicht begriffen wird, so auch nicht das Leben und Lebendige, oder die lebendige Einheit, welche nur als lebendige Begründung und Durchdringung einer gleichartigen Vielheit, die man Organismus nennen kann, zu begreifen ist. Der Organismus ist lebendige Einheit, zuerst centrale und sodann peripherische; denn nach dem gegenwärtigen Sprachgebrauche wird der Organismus im Gegensatze zum Mechanismus als lebendige Einheit begriffen und von dem Lebendigen jeder Art, mag es geistig oder materiell sein, gebraucht. Organ heißt nicht Werkzeug, sondern Glied, welches ohne reale Verkettung nicht möglich ist.

33. Nach dieser allgemeinen Uebersicht über die Einheit und Entwicklung beginnen wir die ideale darzulegen, indem wir das Verhältniß des Begriffes zur Wirklichkeit zunächst besprechen.

Thomas geht von den Begriffen ens und essentia aus und erläutert sie ohne Rücksicht auf den Erkenntnißorganismus, worin erst bestimmt wird, ob eine Bezeichnung für die Sache oder für den Begriff steht. Dieses Verhältniß wird klar, wenn man Ding, Mensch, Socrates vergleicht; denn alle drei Bezeichnungen können sachlich oder prädicativ gebraucht werden. Denn dieses Ding, dieser Mensch, wie Socrates ist ein Philosoph, steht sachlich und objectiv, dagegen subjectiv und

pro causis intrinsecis, tamen (quia, ut dicitur in 5. Metaph., principium proprie dicitur de causis extrinsecis, elementum vero de causis, quae sunt partes rei, scilicet de causis intrinsecis, causa vero de utrisque) aliquando ponitur unum pro alio; omnis enim causa potest dici principium et omne principium causa; sed tamen causa videtur addere supra principium communiter dictum, quia id, quod est principium, sive ex eo consequatur esse posterioris sive non, potest esse principium.

prädicativ in den Ausdrücken: Das Wesen des Menschen, der Mensch ist ein Ding, dieser Mensch ist Socrates.

Die Aristotelische erste und zweite Substanz (Socrates und Mensch) stehen in diesem Erkenntnißverbande. Denn die erste Wesenheit (*οὐσία*, essentia) nach Aristoteles ist jene, die am meisten untersteht oder Object ist, also nicht mehr Prädicat werden kann, worauf also alle übrigen Prädicate sich beziehen. Boëtius übersetzte unrichtig Wesen oder Wesenheit mit Substanz; denn die Substanz heißt Unterwurf oder Unterstand oder nach der idealen Seite Object, wie nach der realen Seite und Entwicklung der Grund und das Grundhafte, und ist der terminus technicus, wodurch die *οὐσία* bestimmt wird [1]). Nach dieser falschen Uebersetzung von *οὐσία* mit substantia ist zweite Substanz ein Widerspruch; denn in dem Satze: Socrates ist ein Mensch, ist Mensch nicht das Unterständige, sondern das Ueberständige oder Prädicative.

Daraus erhellt auch, daß essentia, welches der *οὐσία* entspricht, sowohl die Sache, als den Begriff bezeichnen kann, und daß die Scholastik im Irrthume ist, wenn sie essentia nur für den Begriff gebraucht, im Widerspruche mit dem kirchlichen Sprachgebrauche, welcher in der Trinitätslehre res, substantia, essentia und natura identisch setzt.

35. Darnach läßt sich auch die Thomistische und scholastische Lehre von der essentia und ihr Verhältniß zu ens recht würdigen.

Ens (*ὄν*) kann nicht anders als sachlich gebraucht werden, aber es kann nicht als ganze Sache, sondern nur als Erscheinung oder als ein Theil vom Ganzen gefaßt werden, wenn man die essentia auch sachlich und für das innere Wesen nimmt. In diesem dualistischen Sinne nimmt Thomas [2]) in der That die essentia, welche er als

---

[1]) Aristot. de categ. c. 5. *Οὐσία δέ ἐστιν, ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἣ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται, μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν· οἷον ὁ τὶς ἄνθρωπος καὶ ὁ τὶς ἵππος.*

*Δεύτεραι δ' οὐσίαι λέγονται, ἐν οἷς εἴδεσιν αἱ πρώτως οὐσίαι λεγόμεναι, ὑπάρχουσι, ταῦτά τε καὶ τὰ τῶν εἰδῶν τούτων γένη· οἷον ὁ τὶς ἄνθρωπος ἐν εἴδει μὲν ὑπάρχει τῷ ἀνθρώπῳ· γένος τὲ τοῦ εἴδους ἐστὶ τὸ ζῶον.*

Thomas de praedic. (opusc. 48.). Ad videndum autem praedictam descriptionem sciendum est, quod substare dicitur dupliciter, scilicet pro substare accidentibus, sicut dicimus, quod substantia substat accidentibus, et pro substare universalibus, sicut dicimus, quod minus universale substat magis universali; stat enim sub eo in ordine praedicamentali.

[2]) De ente et essentia cap. 1 Ens per se dicitur dupliciter: Uno modo, quod dividitur per decem genera; alio modo, quod significat propositionum veritatem. Horum autem differentia est, quia secundo modo potest dici ens omne illud, de quo affirmativa propositio formari potest, etiamsi illud in re nihil ponat; per quem modum privationes et negationes entia dicuntur; dicimus enim, quod affirmatio est

Quiddität faßt, wie humanitas, und zugleich als Inneres bestimmt, so daß hier offenbar das ideale und reale Wesen, der Begriff und die Sache identificirt werden. Die Wesenheit wird mit den Aristotelischen *τὸ τί ἐστι*, und *τὸ τί ἦν εἶναι*, wie mit forma (*εἶδος*) und natura als gleichbedeutend genommen und als der Grund der eigenthümlichen Thätigkeit, wie die natura, oder als das, worin die Sache das Sein hat, bezeichnet. Hier ist doch offenbar nur das sachliche Wesen, das wirkt und erscheint, zu verstehen; aber damit ist der Begriff identisch.

Vermöge dieser Identificirung ist daher der Begriff thätig und wirksam, wie das Innere der Sache. Demgemäß kann ens nur die Erscheinung, das Aeußere oder die Wirklichkeit, das Dasein und der actus, wie Thomas [1]) erklärt, sein.

Diese Lehre ist daher idealrealistisch und mechanisch, weil der Begriff selbst die Sache ist und weil er ein Stück neben einem anderen bildet, wodurch das Ganze entsteht.

---

opposita negationi et quod caecitas est in oculo Sed primo modo non potest dici aliquid, quod sit ens, nisi quod in re aliquid ponat; unde primo modo caecitas et hujusmodi non sunt entia.

Nomen igitur essentiae non sumitur ab ente secundo modo dicto; aliqua enim dicuntur hoc modo entia, quae essentiam non habent, ut patet in privationibus; sed sumitur essentia ab ente primo modo dicto. Unde Commentator in eodem loco dicit: Ens primo modo dictum est, quod significat *substantiam rei.*

Et quia, ut dictum est, ens hoc modo dictum dividitur per decem genera, oportet, quod essentia significet aliquod commune omnibus naturis, per quas diversa entia in diversis generibus et in diversis speciebus collocantur, sicut humanitas est essentia hominis, et sic de aliis.

Et quia illud, per quod res constituitur in proprio genere et specie, est, quod significamus per diffinitionem indicantem quid est res, inde est, quod nomen essentiae a philosophis in nomen Quidditatis mutatur; et hoc est, quod philosophus (Metaph. VII.) frequenter nominat quod quid erat esse, id est, hoc per quod aliquid habet esse quid. Dicitur etiam forma, secundum quod per formam significatur perfectio vel certitudo uniuscujusque rei, sicut dicit Avicenna. Hoc etiam alio nomine natura dicitur, accipiendo naturam secundum primum modum illorum quatuor modorum, quos Boëtius (de duabus naturis c. 1.) assignat, secundum scilicet quod natura dicitur esse illud, quod quocumque modo intellectu capi potest, non enim res intelligibilis est nisi per suam diffinitionem et essentiam; et sic etiam dicit philosophus (metaph. 4.), quod omnis substantia est natura. Nomen autem naturae hoc modo sumptae videtur significare essentiam rei, secundum quod habet ordinem *vel ordinationem ad operationem rei*, quum nulla res propria destituatur operatione. Quidditatis vero nomen sumitur ex hoc, quod per diffinitionem significatur; sed essentia dicitur, secundum quad per eam et in ea res habet esse.

[1]) De natura generis (opusc. 42.) cap. 1. Ens igitur est, cujus actus est esse, sicut viventis vivere. Sic enim se habent haec tria ad invicem, ens, esse et essentia, sicut vivens, vita et vivere. Vita enim est principium, quo vivens vivit, et essentia est principium, quo ens est, nisi quod vita et vivere significant actum, vita in abstracto, vivere vero in concreto; essentia tamen non semper constituit esse.

Diese Vermengung muß zu den größten Irrthümern führen. Denn die Ideen Gottes[1]) von dem Endlichen heißen die Wesenheiten und das Mögliche der Dinge (37), und wenn sie das Innere der endlichen Wesen sind, so fällt das göttliche Denken mit Endlichen zusammen, und wenn man diese Identification zuläßt, so ist Gott nach diesen Prinzipien die allgemeine Idee, die sich verendlicht und verwirklicht oder Welt wird. Die Scholastik wehrt sich wohl gegen diese Consequenzen, aber ohne Grund, wenn sie die essentia als den realen Grund der Dinge faßt.

35. Was das Verhältniß des Begriffes und des begrifflichen Wesens zur Wirklichkeit und zum realen Wesen anlangt, so liegt die Lösung dieser Frage in der Genesis des Universalen; denn weil die intellectuale Anschauung oder erste Erkenntnißfunction auf das Einzelne und Wirkliche geht, und die nachfolgende Erkenntniß das Allgemeine erzeugt, welches sich immer mittelbar auf die Wirklichkeit bezieht, so müssen auch die höchsten Kategorien Wesenheit und Ding u. s. w. auf das Wirkliche mittelbar sich beziehen, weil das Universale nicht als solches, sondern nur nach dem Objecte, worauf es gerichtet ist, etwas Existirendes bezeichnet.

Nach Thomas[2]) gibt es einen Begriff von Menschen, ohne daß man weiß, ob er existirt, was absolut unmöglich, weil das Universale

---

[1]) Leibnitius monadologie, n. 43. Il est vrai aussi, qu'en Dieu est non seulement la source des existences, mais encore celle des essences. — De veritatibus primis. Haec propositio: Omne possibile exigit existere, potest probari etc. Vergleiche Hauptsysteme der neueren Philosophie, I. B. S. 257 ff. — S. Thomas, s. c. gent. l. I. c. 36. Bonum est, quod omnia appetunt. Omnia autem appetunt esse actu, secundum modum suum.

[2]) De ente et essentia c. 5. Omnis autem essentia vel quidditas intelligi potest sine hoc, quod aliquid intelligatur de esse suo facto; possum enim intelligere, quid est homo vel phoenix, et tamen ignorare, an esse habeant in rerum natura. Ergo patet, quod esse est aliud ab essentia vel quidditate, nisi forte sit aliqua res, cujus quidditas sit suum esse.

De praedicamentis cap. 2. In creaturis esse essentiae et esse actualis existentiae differunt realiter, ut duae diversae res. Quod sic patet: illud enim, quod est extra essentiam alicujus, differt realiter ab ea; esse autem actualis existentiae est extra essentiam rei. Nam diffinitio indicat totam essentiam rei, esse autem actualis existentiae est extra diffinitionem, quia in diffinitione ponitur solum genus et differentia, et nulla fit mentio, utrum res diffinita existat vel non existat. Apparet etiam hoc manifeste. Nam impossibile est posse intelligere aliquam rem, non intelligendo ea, quae sunt de essentia ejus; tamen constat, quod ego intelligo rosam non intelligendo, utrum actu sit vel non, ergo actu esse vel esse actualis existentiae differt realiter ab essentia. Unde citra primum in quocumque substantia creata est compositio esse et essentiae, quae non est compositio materiae et formae, sed est compositio duorum principiorum suppositi, quorum essentia est potentia et esse est

post rem ist. Daher macht er zwischen dem esse essentiae et existentiae sogar einen realen Unterschied in der Weise geltend, daß die Wesenheit und Existenz zwei vereinigte, aber real unterschiedene Dinge sind. Es sind aber Wesenheit und Existenz nicht zwei verschiedene Dinge, sondern zwei Bezeichnungen, die auf eine und dieselbe Sache, auf das Existirende, sich beziehen. Nach jener Zusammensetzung kann von dem Wesen die Existenz nicht ausgesetzt werden, wie das Wirkliche nicht als ein Wesen begriffen werden kann, weil Wesen das Innere und Mögliche, Existenz aber das Aeußere und die Erscheinung bezeichnet. In der neueren Philosophie faßte man die Existenz oder das Dasein als eine Verendlichung und Beschränkung des Allgemeinen oder Unendlichen, als welches die Idee und der Begriff gefaßt wurde.

Indessen hat die nachfolgende Scholastik auch das Verhältniß von essentia und existentia richtig als ein nur logisches bestimmt [1]).

36. Wie die Scholastik [2]) die Wesenheit und Wirklichkeit real unterscheidet und real verbindet, so unterscheidet sie auch das Abstracte und Concrete real und setzt sie eben so real zusammen. Das Abstracte heißt Natur, das Concrete aber Suppositum, das die Natur Habende,

---

actus. Unde esse respectu essentiae dicitur accidens, quia est extra essentiam rei, et dicitur substantia, quia est in genere substantiae sicut principium suppositi, et est actus simpliciter, quia in genere substantiae licet non sit forma, quae est actus materiae, sed est actus secundum quod, quia essentia, cui advenit, non est pura potentia, sicut est pura materia.

1) Lallemandet dec. phil. pars III. disp. VII. part. I. Tres principales super hac re discrepantes reperio authorum sententias. Prima est Thomistarum ponentium distinctionem realem inter essentiam et existentiam. Secunda est Scotistarum, qui contenti sunt sua distinctione formali et ex natura rei. Tertia est Gabrielis, Durandi, et Suaris disp. 30. metaph. nullam aliam inter essentiam et existentiam agnoscentium distinctionem nisi solius rationis ratiocinatae.

2) S. Thomas de praedicam. cap. 2. Dupliciter potest esse substantia composita, scilicet natura et suppositum. Dico autem hoc naturam, ut est humanitas; suppositum autem non sumo hic pro singulari in genere substantiae, sed pro concreto naturae, ut est homo, Humanitas enim, licet forma dicitur, est tamen composita ex materia et forma. Dicit enim humanitas animam et corpus. Ita tamen humanitas sive quaecumque natura dicit formam substantialem et materiam, quod de suo principali significato praescindit omne aliud a praedicta forma et materia. Non autem sic est de supposito, quod est homo. Homo enim de suo principali significato dicit habens humanitatem, seu habens talem formam et materiam, quam dicit humanitas, et quia habens humanitatem potest esse suppositum non humanum, ut patet de humanitate Christi, quae suppositatur supposito divino. Vel potest habere aliqua alia, puta accidentia, quae humanitas omnino praescindit. Ideo in creaturis differunt suppositum et natura, et quia natura, puta humanitas, et quid habitum existens in habente, licet sit composita, tamen sibi non proprie convenit esse per se. Proprie ergo ens per se dicitur substantia composita, quae est suppositum.

wie humanitas und homo. Der Mensch ist der Träger und Besitzer der Natur; aber weil er nur als Theil damit verbunden ist, so ist der Mensch nicht die Einheit von dem suppositum und von der natura, sondern nur ein Theil, wie die menschliche Natur nicht von dem Menschen prädicirt werden kann, nicht weil er sie nicht ganz, sondern auch, weil er sie selbst nicht theilweise ist; weil er das, womit er nur verbunden ist, in keiner Weise ist.

Die ganze Scholastik[1]) lehrt nach der Compositionstheorie: Homo non est humanitas (humana natura), aber bei Gott: Deus et deitas, weil bei Gott die Natur und das Suppositum zusammenfallen, während bei den Geschöpfen die Natur in vielen Individuen ist, so daß der Mensch nicht die menschliche Natur ist. Nimmt man aber Letzteres als wahr an, wie es in der That ist, so folgt jene verkehrte Prädication noch keineswegs. Ist das Abstracte vom Concreten begrifflich unterschieden, so kann weder gesagt werden: Homo est humanitas, noch: Deus est deitas, d. h. der Mensch ist die Menschheit, und Gott ist die Gottheit. Aber nimmt man humanitas und deitas für das Begriffene, so kann von einer Person gesagt werden: Socrates ist eine menschliche Natur, und von den drei Personen: Sie sind die göttliche Natur. Nach der Scholastik dagegen kann von Socrates die menschliche Natur gar nicht, auch nicht theilweise ausgesagt werden, weil er nicht eine ganze oder theilweise menschliche Natur ist, sondern nur damit in Verbindung steht. Bei Gott aber ist der Satz falsch: Die drei Personen sind die eine Gottheit, weil da, wo Deus et deitas selbst nicht begrifflich unterschieden sind, auch der Unterschied von Person und Natur, selbst dem Begriffe nach, nicht möglich ist. In beiden Fällen ist die Prädication eine absolut unwahre und unmögliche.

37. Mit dem Abstracten und Concreten (humanitas et homo) werden auch noch andere Bezeichnungen identificirt. Zunächst wird esse und id quod est (also ens) zusammengesetzt, wie Natur und

---

[1]) S. Thomas comp. theol. cap. 10. Sequitur autem ulterius, quod Deus sit sua essentia. — In quacumque essentia non est omnino idem cum re, cujus est essentia, est invenire aliquid per modum potentiae et aliquid per modum actus; nam essentia formaliter se habet ad rem, cajus est essentia, sicut humanitas ad hominem. In Deo autem non est invenire potentiam et actum, sed est actus purus. Est igitur ipse sua essentia.

S. c. gent. l. I. c. 21. Ipsae etiam essentiae vel quidditates generum vel specierum individuantur secundum materiam signatam hujus vel illius individui, licet etiam quidditas generis vel speciei formam includat et materiam in cummuni; unde non dicitur, quod Socrates vel homo sit humanitas. Sed divina essentia est per se singulariter existens et in seipsa individuata. Divina igitur essentia praedicatur de Deo, ut dicatur: Deus est sua essentia.

Individuum. So Boëtius[1]), und Thomas[2]) unterscheidet: quo est et quod est.

Damit fällt endlich das Mögliche und Vermögen und die Wirklichkeit[3]) (potentia et actus) zusammen, so daß die Quidditöt oder Wesenheit, der Begriff, das Innere der Dinge ist, welches sich beständig verwirklicht. Nur ist es wunderbar, wie man das Mögliche und Wirkliche zu einem componirten Ganzen verknüpfen kann, da doch beides sich aufhebt, und das Ganze entweder ganz möglich oder wirklich sein muß.

Weil der Begriff und das Universale in einer Vielheit verwirklicht ist, so nannte man die Wesenheit, den Begriff und das Mögliche auch das Genus, und das Einzelne oder Wirkliche die Individuen. Weil nun Gott nur Einer ist und er keine Potenz, sondern reiner Act ist, so sagte man, er lasse sich unter kein Genus, sei es ein metaphysisches oder logisches, bringen. Der Irrthum, welcher von der Ver-

---

1) Quomodo substantiae in eo, quod sint, bonae sint, seu de hepdom. — Diversum est esse et id quod est: ipsum enim esse nondum est; at vero quod est, accepta essendi forma, est atque consistit. Quod est, participare aliquo potest, sed ipsum esse nullo modo aliquo participat; fit enim participatio, cum aliquid jam est; est autem aliquid, cum esse susceperit — Omne simplex, esse suum et id quod est unum habet. Omni composito aliud est esse, aliud ipsum est.

2) De quo est et quod est (opusc. 54. uncorrect und unvollendet). — Quia omne, quod habet aliquid non a se, est possibile respectu illius hujusmodi quidditatis, cum habeant (res creatae) esse ab alio, erunt possibiles respectu illius esse et respectu ejus, a quo habent, in quo nulla eadem potentia, et ita in tali quidditate invenitur potentia et actus, secundum quod ipsa quidditas est possibilis et est esse ejus compositio potentiae et actu de quo est et quod est.

S. c. gent. l. II. c. 54. In substantiis autem intellectualibus, quae non sunt ex materia et forma compositae, forma est quod est, ipsum autem esse est actus et quo est; et propter hoc in eis est unica tantum compositio actus et potentiae, quae scilicet est ex substantia et esse, quae a quibusdam dicitur ex quo est et esse vel ex quod est et quo est.

3) S. Thomas de natura generis (op. 42.), cap. 3. Quartus modus, quo dividitur ens, est per actum et potentiam. In omnibus enim praedicamentis aliquid reperitur in actu et aliquid in potentia, et ideo haec divisio entis est in sua communitate, cum reperiatur in omni genere entis, sine qua nihil est in genere. Et ideo Deus in genere non est, cum non sit in eo potentia et actus. Id enim in genere est, quod determinatum et limitatum est ad aliquem specialem modum entis, sed determinari est potentiae per actum. Unde omne id in genere est, in quo est potentia et actus. Omne enim, quod est in genere, natum est habere aliquid prius se, respectu cujus est in potentia necessario, quia in diversis actus necessario est prior potentia, in eodem vero potentia praecedit actum, et ubi reperitur potentia et actus, necessario erit ibi genus. Cum igitur in omnibus citra primum sit potentia et actus, omnia praeter ipsum erunt in genere. — Cap. 5. Sicut Avicenna dicit, omne, quod habet esse aliud a sua quidditate, est in genere, quia omne tale habet naturam determinatam per se.

mengung des Idealen und Realen stammt, ist offenbar. Andere bestritten daher mit Recht diese Lehre.

38. Damit sind wir bei dem letzten Ziele in dem Gange von dem Begriffe zum Wirklichen angekommen. Das letzte Ziel ist das Individuum und Einzelne, z. B. Socrates im Gegensatze zu Mensch und Ding.

Das Individuum fügt eine reale Differenz oder Ergänzung hinzu und daher kann es nicht die ganze Substanz und Einzelnheit, sondern nur jenes letzte Stück, das man suppositum nennt, bezeichnen; denn das Wesen ist dasselbe in jedem Individuum [1]). Darum unterscheidet sich nach Boëtius [2]) das eine Individuum von dem anderrn nur accidental, oder durch den Ort, was ganz verkehrt ist. Denn daraus folgt, daß Socrates und Plato und alle Menschen dieselbe Eine und gleiche Natur haben, welche in ihnen wirkt, da doch jedes Individuum eine eigene Substanzialität hat. Weil das Individuum aber selbst kein bloser Theil oder kein bloses Accidenz ist, so muß sich jedes Individuum durch eine quantitativ verschiedene Substanz unterscheiden. Der Unterschied bezieht sich auf das ganze Individuum, oder die Substanz und die Accidenzen, und Thomas [3]) sagt selbst, obschon im Widerspruche mit den scholastischen Prinzipien, daß in Socrates Alles einzeln oder individual ist.

Weil das Individuale keiner Vielheit zukommt, so kann es nur von einem Einzelnen prädicirt werden, was Aristoteles von der ersten Substanz sagt. Dieses Nichtprädicirtwerden erklärte man durch die Nichtmittheilbarkeit; also ist das Wesen, weil es Vielen zukommt, mittheilbar, das Individuale aber nicht. Namentlich lehrte man dieses von der Person. Demgemäß sagt Thomas [4]), daß von Socrates das,

1) Lallemandet dec. phil. III. p. de supposito. Suppositum est idem quod subsistentia, id est sub aliis positum; sumitur autem interdum pro ipsa suppositalitate seu subsistendi ratione, et aliquando pro toto concreto subsistente, sicut et persona.

2) Quomodo trinitas unus Deus cap. primum. Diversum etiam vel genere vel specie vel numero dicitur; sed numero differentiam accidentium varietas facit: nam tres homines neque genere neque specie, sed suis accidentibus distant. Nam si vel animo cuncta ab his accidentia separemus, tamen locus cunctis diversus est, quem unum fingere nullo modo possumus: duo enim corpora unum locum non obtinebunt, qui est accidens, atque ideo sunt numero plures, quoniam accidentibus plures fiunt.

3) De ente et essentia cap. 5. Si communitas esset de intellectu hominis, tunc in quocumque invenitur humanitas, inveniretur communitas; et hoc falsum est, quia in Socrate non invenitur communitas aliqua, sed quidquid est, in eo individuatum est.

4) S. th. p. I. qu. 11. a. 3. Manifestum est, quod illud, unde aliquid singulare est hoc aliquid, nullo modo est multis communicabile. Illud enim, unde Socrates

was ihn zum Menschen macht, mittheilbar, aber das, wodurch er dieser Mensch ist, unmittheilbar ist, und daß es nur Einen Menschen und Einen Socrates gäbe, wenn der Mensch und dieser Mensch identisch wären. Die Lehre der Scholastik von der Individuation (23) beweist das Gesagte, daß das Individuum nur ein Theil vom Ganzen ist.

Der ganze Prozeß von dem Idealen zum Realen besteht darin, daß immer ein neues Stück hinzutritt, also in einer realen Composition. Dadurch wird aber das Erkennen selbst im Grunde aufgehoben, weil die Wirklichkeit nicht erreicht wird. Begreiflicher Weise ist diese Dialektik nicht consequent, da sie sich selbst zerstören müßte; und es ist zu bemerken, daß diese mechanische und idealrealistische Entwicklung vielfach bekämpft wurde, obschon der Kampf nicht zur Entscheidung gelangt ist.

## II.

### Von der realen Einheit und Entwicklung.

### §. 10.

39. Ohne den dialektischen Prozeß läßt sich das Wirkliche nicht wissenschaftlich erfassen, und ohne Einheit und Harmonie in den Erkenntnißformen kann das Wirkliche nicht wahrhaft begriffen werden.

Es begründen aber die dialektischen Formen, wie Subject und Prädicat, Einheit und Vielheit, das Ganze und seine Theile u. s. w. nicht reale Theile, sondern sind nur ideale Unterschiede, welche eine und dieselbe Sache nach verschiedenen Seiten darstellen. Mensch und Socrates, das Universale und Substrat sind nicht reale Dinge und Elemente, wie die Scholastik lehrt, sondern verschiedene Nachbildungen desselben Objectes.

---

est homo, multis communicari potest, sed id, unde est hic homo, non potest communicari nisi uni tantum. Si ergo Socrates per id esset homo, per quod est hic homo, sicut non possunt esse plures Socrates, ita non possent esse plures homines. Hoc autem convenit Deo; nam ipse Deus est sua natura. Secundum igitur idem est Deus et hic Deus.

De principio individ. — Est enim individuum in sensibilius ipsum ultimum in genere substantiae, quod de nullo alio praedicatur, imo ipsum est prima substantia, secundum philosophum. Natura enim formae materialis, quum ipsa non possit esse hoc aliquid completum in specie, cujus solum esse est incommunicabile, est multis communicabilis, quantum est de ratione sua, sed est incommunicabilis solum ratione suppositi, quod est aliquid completum in specie.

Lallemandet l. c. Una et maxime communis (opinio), praesertim inter recentiores, quamque sequitur Suarez et Vasquezius, asserit, suppositum esse modum quemdam substantialem naturae advenientem, quo ipsa redditur incommunicabilis et indedendens a quocumque alio; hancque opinionem attribuunt citati D. Thomae.

Durch die Vermengung beider Gebiete und Elemente, der idealen und realen entsteht der sogenannte Idealrealismus, der im Grunde ein Mechanismus und eine widersprechende Einheit ist.

Es steht aber das Wirkliche über allem Begriffe, obwohl es davon erreicht wird, und es ist Alles nur real, oder eine homogene Einheit. Denn der Idealrealismus ist eine heterogene Einheit, weil alles Ideale von allem Realen wesenhaft unterschieden ist, wie das Bild von dem Wirklichen sich unterscheidet, obschon das Bild nach einer anderen Beziehung gleichfalls wirklich ist.

Das Wirkliche ist daher als homogene Einheit oder, weil alles Vielheitliche, das lebendig zusammenhängt, ein Organismus heißt, als homogener Organismus zu begreifen und von dem Erkenntnißorganismus zu unterscheiden; denn die Erkenntnißformen, wie der Satzverband, bilden ebenfalls einen Organismus und keinen Mechanismus.

Das Wirkliche steht dem Abgebildeten entgegen und ist daher das Ursprüngliche und Thatsächliche oder Ueberbegriffliche, das Seiende und Lebendige oder Wahre gegen das nur Scheinhafte. Es gibt aber ein dreifach Wirkliches. Die letzte Stufe ist das Mechanischwirkliche, wie ein Haus und eine Stadt, was nur durch äußere Einwirkung bewirkt wird. Dies mechanisch Geformte ist völlig unselbstständig und unlebendig, obwohl es wirklich ist. Die höchste Stufe des Wirklichen nimmt das Lebendige ein, welches einen inneren Grund hat und nach Aussen sich äußert. Dieses Wirkliche ist das Wirkende, wie das erste und Mechanische das nur Gewirkte ist. Zwischen beiden Stufen liegen viele Mittelgebilde, wie die Naturelemente, welche nicht einzeln genommen lebendig sind, sondern zusammen genommen ein untergeordnetes Leben haben.

Das Eigengründige ist das, was man Substanz nennt, und ohne welches nichts Wirkliches denkbar ist, da selbst das Mechanische ohne das Grundlebendige nicht möglich ist. Daher gründet sich auf die Lehre von der Substanz die Einsicht in die reale Einheit und Entwicklung.

40. Es muß daher der Substanzbegriff zunächst erörtert werden, weil ohne ihn das Wirkliche und die Entwicklung gar nicht denkbar ist.

Es reicht aber hier keine nur nominale Erklärung und Definition von der Substanz aus, sondern es muß untersucht werden, ob diese Bezeichnung selbst eine richtige ist. Es ist nämlich Substanz keine natürliche Bezeichnung, wie das Lebendige, der Geist, sondern ein terminus technicus, indem die Aristotelische Erklärung von der Wesenheit, die in eine erste und zweite eingetheilt wird, nur wiederholt wird. Nach Aristoteles ist nämlich die erste Wesenheit die, welche von keinem Unterständigen ausgesagt wird und in keinem solchen ist. Das Unter=

ständige, ὑποκείμενον, welches mit subjectum von Boëtius übersetzt wird, ist aber dasselbe, was substantia ist. Es ist also die erste Substanz, wie Thomas erklärt, das am meisten Unterstehende.

Daher fällt substantia mit subjectum, substratum, suppositum, subsistentia, ὑποκείμενον, ὑπόστασις durchaus zusammen. Man bildete mehre gleiche Worte für mehre Zusammensetzungen, welche die Scholastik annehmen zu müssen glaubte.

Vergleicht man aber die Aristotelische Definition vom Wesen oder die von substantia; so reicht sie nicht aus; denn auch ein bestimmtes Kunstwerk steht unter der Prädication und ist das Subject bestimmter Accidenzen, daß es so oder so geformt sei u. s. w. Aber unter Substanz versteht man etwas Lebendiges, so daß selbst nicht etwas von Natur Bestehendes, wie z. B. ein bestimmter Berg, eine Substanz heißen kann, obschon die Aristotelische Definition darauf paßt. Indessen nennt man Substanz und Natur auch von unlebendigen Dingen das, was das Innere oder Begründende ist, wie man von der Substanz des Weines spricht.

Demgemäß wäre die Substanz im idealen und formalen Sinne von der Substanz im realen Sinne zu unterscheiden; denn die ideale Substanz ist das begriffliche Wesen, die Aristotelische zweite Substanz, und die formale Substanz ist überhaupt das Innere und Centrale gegen das Aeußere, während die reale Substanz das Lebendige ist, welches ein Innen und Außen hat.

Das Grundhafte oder Eigengründige ist daher die reale Substanz, eine Definition, die von höchster Wichtigkeit ist; denn Viele bestimmen sie so, daß sie nur auf Gott paßt, wie Descartes, und Andere verknüpfen widersprechende Begriffe, wie den des Insichseins, während das Accidenz nicht in sich, sondern in einem Andern ist. Aber die endlichen Substanzen sind in Gott und doch Substanzen.

Wenn Andere die Substanz als das per se existens bestimmen, so läßt sich, da Gott nur allein durch sich existirt und alles Andere durch Gott, auch nur Gott Substanz nennen. Aber Andere wollen Gott gerade darum nicht Substanz nennen, weil er keine Accidenzen hat oder ihnen untersteht, eine Ansicht, wozu sie von einer falschen Lehre von den Accidenzen verleitet werden.

Es handelt sich daher um eine Realbestimmung; denn wenn die Idealisten sagen: Die Idee denkt sich selbst und der Act oder die Form ist selbst thätig, so ist man gezwungen, diese Behauptung durch eine ontologische Erklärung zu widerlegen, was nur möglich ist, wenn man die Substanz nicht als leere Einheit faßt und sie mit dem, was man Accidenz nennt, recht zu vermitteln weiß.

Der heilige Thomas[1]) nimmt auf das höchste Universale (ens) Rücksicht, welches er in ens rationis (intentio) et reale eintheilt. Das reale Sein sollen die zehn Prädicamente oder Gattungen ausdrücken; das ens aber soll durch die modi bestimmt werden. Diese sind zweiartig, äußere und innere, wie Sanftmuth in Bezug auf den Geist und das Unabhängigsein in Bezug auf das Wesen. Die inneren Modi sind die Sache selbst und davon nur logisch unterschieden. Die ersten Modi nun, wodurch das ens beschränkt werden soll, sind esse per se et esse in alio. Das esse per se ist die Substanz und unterscheidet sie von den anderen neun Prädicaten, welchen das esse in alio zukommt. Auch werden noch zwei andere Modi, nämlich esse ad esse und esse ad aliud, unterschieden; der erste Modus soll der Substanz, der Quantität und Qualität, die absolute Prädicate heißen, der zweite den anderen sieben Prädicaten, die relative heißen, zukommen.

Aber die spätere Erklärung, daß auch die Quantität und Qualität entia per se sind, hebt die erste wiederum auf, und darum wird esse per se dem esse in alio entgegengesetzt, also als in se ens begriffen,

[1]) De praedic. cap. 1. Ens autem reale dividitur in decem praedicamenta, quae sunt decem genera rerum. — Licet ens non possit esse genus, quia non invenitur differentia contrahens illud, tamen contrahitur per modos essendi. Modus autem essendi alicujus rei potest accipi dupliciter. Uno modo ut est proprietas realis alicujus realiter differens ab eo, sicut dicimus de aliquo: Iste habet bonum modum, quia est mansuetus vel concors. — Secundo modo dicitur modus res concepta, uno modo respectu sui ipsius, ut est concepta, alio modo respectu ad aliud. Qui quidem diversi modi considerandi non sumuntur ex diversis in re existentibus, sed ex habitudine ad diversa, sub qua habitudine res intelligitur. V. g. substantia, secundum quod est subjectum accidentium, significatur per modum substantiae, quia substantia dicitur a substando; secundum autem, quod a nullo priori dependet, cui innitatur, significatur ut ens per se. Et isti modi sunt id ipsum, quod substantia, differentes sola ratione animae concipientis ipsam secundum diversas habitudines.

Primi autem modi, quibus contrahitur ens, sunt esse per se et esse in alio. Esse autem per se est modus praedicamenti substantiae, esse vero in alio est modus aliorum novem praedicamentorum. Alio modo adhuc contrahitur ens per duos modos, quorum unus est esse ad esse, et iste modus comprehendit tria praedicamenta absoluta, scilicet substantiam, quantitatem et qualitatem. Secundus est esse ad aliud, et iste modus comprehendit septem praedicamenta respectiva.

Cap. 2. Sed quia dictum est, quod substantia est ens per se, notandum, quod per se dividitur contra per accidens, sicut dicimus, quod homo est animal per se, est autem albus per accidens, et hoc modo nunc sumitur hic per se. Nam quantitas et qualitas non sunt entia per accidens, sed per se, ut dictum est. Alio modo esse per se dividitur contra esse in alio. Secundo modo solum substantiae convenit esse per se et iste et modus proprius ejus. Vel potest dici, quod substantia est en. per se existens, eo quod sibi proprie convenit existere, aliis vero accidentibus convenit existere per eam.

und überdies noch als ens per se existens bestimmt, weil das Accidenz nicht an sich, sondern durch die Substanz existirt.

Damit ist aber die Substanz, das eigengründige und selbstständige Sein, nur mangelhaft und nur nominal oder logisch bestimmt. Aus dem Zusammenhange der Substanz mit dem Accidenz und aus den Elementen, Materie, Form und Zusammensetzung, welche die Substanz constituiren, muß sich ergeben, ob die Substanz als lebendige und als mehr als leere oder mechanische Einheit begriffen wird.

41. Das Verhältniß der Substanz zum Accidenz hängt davon ab, welchen Begriff man mit dem Accidenz verbindet.

In einem dreifachen Sinne kann es das geben, was man jetzt Accidenz (συμβεβηκός)), Zufälliges, Hinzukommendes oder Unselbstständiges nennt. Erstens gibt es ein ideales Accidenz, insoferne mit dem Begriffe einer Sache zugleich ein anderer nothwendig enthalten ist, wie in dem Begriffe des Geistes jener der Freiheit mitgegeben ist. Sodann gibt es ein reales Accidenz, welches mit einem anderen zwar nothwendig gegeben ist, wie die Thätigkeit und das Leben in Bezug auf die lebendige Substanz, aber an sich betrachtet, kein volles Sein hat. Die Substanz und das Accidenz sind hier nicht real unterschieden, sondern die Substanz ist nicht ohne das, was an sich betrachtet unselbstig ist. Im formalen Sinne ist das Accidenz das, was später als die Substanz ist, und was von ihr verursacht wird, wie die Wissenschaft ein formales Accidenz ist.

In der Bestimmung des Accidenz schließt sich die Scholastik ganz an Aristoteles[1]) an, welcher kein reales, sondern nur ein formales Accidenz kennt, so daß die Substanz der Natur und Zeit nach früher ist, als die Quantität und Qualität, als die Relation und Thätigkeit, als Zeit und Ort u. s. w. Man sieht, wie bei Aristoteles das Allgemeine immer mehr sich bestimmt und verkörpert oder sich verendlicht und beschränkt; aber man bemerke, daß die Idee oder der Begriff nach Plato und Aristoteles ein lebendiges Prinzip ist.

In dieser Priorität ist die Substanz ein Abstractum und eine leere Einheit, welche erst durch die Accidenzen wirklich wird. Man kann auch sagen, daß die Substanz das logische Subject und die Accidenzen die Prädicate sind, und daß, wie die Prädicate das Subject immer mehr bestimmen, so die Substanz den Accidenzen vorangeht. Hier ist doch offenbar der logische Prozeß mit dem realen identificirt. Aber selbst Aristoteles rechnet das proprium nicht zum Accidenz, und die Scholastik[2]) nimmt ein untrennbares oder nothwendiges Accidenz

[1]) Vergleiche Trendelenburg, Geschichte der Kategorienlehre, Berlin 1846.

[2]) S. Thomas de praedicabilibus cap. 8. Sic ergo quoddam accidens est inseparabile et quoddam separabile. Accidenti inseparabili convenit praedicta diffinitio

an, obwohl sie es wie das trennbare von der Substanz abhängen und verursacht werden läßt. Thomas sagt indessen bestimmt, daß nur die Species, also die zweite Substanz, nicht aber das Einzelne oder die erste Substanz ohne das unabtrennbare oder nothwendige Accidenz gedacht werden kann; aber die zweite Substanz ist nicht an sich wirklich, woraus man sieht, daß hier der Idealrealismus wiederum durchbricht.

Aber der Zusammenhang zwischen der Substanz und dem Accidenz kann nach diesen Prinzipien nicht begriffen oder nur als ein äußerer und mechanischer aufgefaßt werden. Es entwickelt sich nicht die lebendige Substanz; denn diese nimmt nach Aristoteles [1]) und der Scholastik [2]) kein Mehr oder Minder an; sondern es treten nur zu ihr äußere Verhältnisse hinzu. Nicht von Innen aus erweitert und gestaltet sich die Substanz, sondern sie verursacht Formen, womit sie in keinem lebendigen Verbande steht oder die sie nicht ist, sondern die sie nur hat und besitzt, wie der Leib ein Kleid trägt. Aber sehen wir von der Ausbildung und Thätigkeit ab, so gibt es Accidenzen, wie Zeit und Raum, die schlechterdings von der Substanz nicht verursacht werden können, weil die endliche Substanz ohne sie niemals sein und also auch nicht gedacht werden kann.

---

accidentis, scilicet quod subjectum potest intelligi esse sine eo, si sumatur subjectum pro specie et non pro singulari. — De principio naturae: — Duplex est accidens, scilicet necessarium, quod non separatur a re, sicut risibile homini; et non necessarium, quod separatur, sicut album ab homine.

De ente et essentia, cap. 7. — Ex conjunctione utriusque (formae et materiae) relinquitur illud esse, in quo res per se subsistit, et ex eis efficitur unum per se; propter quod ex conjunctione eorum relinquitur essentia quaedam. Unde forma, quamvis in se considerata non habeat rationem completae essentiae, tamen est pars essentiae completae. Sed illud, cui advenit accidens, est ens in se completum, consistens in suo esse; quod quidem esse *naturaliter praecedit accidens*, quod supervenit; et ideo accidens superveniens ex conjunctione sui cum eo, cui convenit, non causat illud esse, in quo res subsistit, per quod res est ens per se, sed causat quoddam esse secundum, *sine quo res subsistens potest esse, sicut primum potest intelligi sine secundo* vel praedicatum sine subjecto. Unde ex accidente et subjecto non fit unum per se, sed unum per accidens; et ideo ex eorum conjunctione non resultat essentia quaedam, sicut ex conjunctione formae cum materia; propter quod accidens neque rationem completae essentiae habet, neque pars completae essentiae est, sed, sicut ens secundum quid, ita et essentiam secundum quid habet.

Sed quia illud, quod dicitur maxime et verissime in quolibet genere, est causa eorum, quae sunt post in illo genere, sicut ignis, qui in fine caliditatis est causa caloris in rebus calidis, ideo substantia, quae est principium in genere entis, maxime et verissime essentiam habens, oportet, quod sit causa accidentium, quae secundario et secundum quid rationem entis participant.

[1]) De categ. cap. 5. n. 8 et 9.

[2]) S. Thomas de praedic. cap. 4. Quod substantia non suscipit contrarietatem, nec magis et minus, licet sit subjectum utriusque per sui mutationem.

Wenn man aber das Quantum und Quale, die Relation und den Actus u. s. w. von der Substanz hinwegdenkt, was kann sie anders sein, als eine leere Einheit und etwas Unwirkliches? Nimmt man aber die Accidenzen, welche sie verursacht, hinzu, so erscheinen sie ohne lebendigen Verband mit ihr; sie sind gleichsam Umstände im realen Sinne und reale Behältnisse. Es kann daher die Substanz mit den Accidenzen auch keine reale Einheit, kein lebendiges Ganzes, sondern nur ein Aggregat und einen Mechanismus bilden. Die Substanz ist im wahren Sinne Subjectum und Substratum oder das Untere und der Grund, welcher das Accidenz so trägt, wie der Boden das Kunstwerk. Diese technischen Ausdrücke, welche nur einen logischen Sinn haben sollen, erhalten einen natürlichen und realen.

42. Sofort haben wir zu bestimmen, ob die Elemente, aus denen die Substanzen bestehen, eine lebensvolle Einheit bilden.

Die Scholastik faßt alle endlichen Substanzen als zusammengesetzt, die unendliche Wesenheit dagegen als einfach und unzusammengesetzt. Die nähere Untersuchung über die göttliche Substanz verschieben wir, und nehmen jene über die Creatursubstanzen vor. Aber da es hier zweiartige Substanzen, reine Geister, und andere Wesen gibt, und da letztere dem Menschen zumeist zugänglich sind, so untersuchen wir diese[1]).

Die reinen Geister sollen aus Potenz und Actus, die anderen Wesen aus Materie und Form zusammengesetzt sein. Es bilden aber Materie und Form die Grundprinzipien der Aristotelischen Philosophie, und eine allgemeine Berechtigung läßt sich diesen Formen, da sie auch im natürlichen Erkennen vorkommen, nicht absprechen. Es liegt daher Alles daran, ob Aristoteles diese Prinzipien auch als universale Kategorien, die überall anwendbar sind, oder ob er sie partikular faßte und doch überall anwendete.

Nach der Genesis der griechischen Philosophie haben diese Kategorien nur einen partikularen Sinn; denn es handelte sich darum, die Weltwerdung zu erklären. Stoff und Form boten sich von selbst dar, da die Welt wie ein Kunstwerk behandelt wurde. Von diesem mechanischen Gebiete wurden daher diese Kategorien hergenommen und daher auch nur nach dem mechanischen Ganzen entwickelt und auf alles Andere übertragen. Umgekehrt wurden in der deutschen Philosophie

---

[1]) S. Thomas de ente et essentia, c. 2. Substantiarum quaedam sunt simplices et quaedam compositae, et in utrisque est essentia, sed in simplicibus veriori et nobiliori modo. Secundum etiam quod habent esse nobilius, sunt etiam causa eorum, quae composita sunt, ad minus substantia prima et simplex, quae Deus est. Sed quia illarum substantiarum essentiae sunt nobis magis occultae, ideo ab essentiis compositorum incipiendum est.

die logischen Kategorien zu realen und Lebensprinzipien erhoben, obwohl die Entwicklung im Grunde nur eine mechanische ist.

Daraus erklärt es sich, wie die aus Materie und Form zusammengesetzte Substanz nicht die wirkliche und lebendige Substanz sein kann, sondern eine falsche Ansicht von dem Lebendigen ist; denn das Lebendige ist nicht zusammengesetzt, sondern ein Organismus oder gegliedert. Das Zusammengesetzte hat keine lebendige Mitte, sondern weil die Materie und Form sich nicht selbst zusammensetzen, sondern von einem anderen lebendigen Wesen zusammengesetzt werden, so muß die so zusammengesetzte Substanz, soll eine Bewegung hineinkommen, immer von der äußeren Ursache bewegt und zusammengehalten werden. Ein inneres Leben ist nicht denkbar.

Weil aber Materie und Form überall vorkommen, so erklärt sich die Täuschung, daß die mechanische Anwendung ganz übersehen wurde; denn wir nennen den Inhalt einer Rede, einer Schrift und eines Gemäldes, den Gegenstand einer Vorstellung und Thätigkeit die Materie, wie das Wie die Form, und fassen beides als untrennbar, so daß nur eine ideale Zusammensetzung denkbar ist. Faßt man diese Vermittlung dagegen mechanisch, so ist die Materie von der Form trennbar und es ergibt sich eine reale Zusammensetzung, so daß die Materie und die Form zwei Stücke sind. Aber gerade diese Zusammensetzung aus Materie und Form nennt die Scholastik[1]) die Substanz, wovon jedes Element näher zu erörtern ist.

43. Die Materie bildet das erste Element von der zusammengesetzten Substanz

Nach der Aristotelischen Scholastik ist die Materie die erste Ursache (ἐξ οὗ) und das, was der Form zu Grunde liegt. Sie ist nur mit der Form die ganze Substanz, und daher vor ihr und ohne sie nicht erkennbar. Die jeder Form vorangehende Materie heißt erste Materie, und es fragt sich, ob es eine solche gibt[2]). Die Thomisten negirten

---

[1]) S. Thomas de praedic. tract. II. cap. 2. Substantia dividitur in materiam, formam et compositum. Materia enim non dicitur proprie esse per se, cum non habeat esse nisi per formam. Similiter etiam forma non dicitur esse per se, cum solum habeat esse in materia. Compositum autem proprie dicitur esse per se, et dico compositum, scilicet integratum ex suis partibus. Licet enim partes integrales sint compositae, non tamen dicuntur proprie esse per se.

[2]) S. Thomas de principiis naturae. Et est sciendum, quod quaedam materia habet compositionem formae, sicut aes, quum sit materio respectu idoli, ipsum tamen aes est compositum ex materia et forma, et ideo aes non dicitur materia prima, quia habet formam; illa autem materia, quae intelligitur sine qualibet forma et privatione, sed est subjecta formae et privationi, dicitur materia prima, propter

ihre Existenz, die Scotisten lehrten sie. Aber selbst die Thomisten, die im Rechte sind, hätten weiter gehen und fragen sollen, ob es auch in der Verbindung mit der Form einen Theil als Materie geben könne. Auch dieses muß negirt werden; weder als Ganzes, noch als Theil ist die Materie möglich, sondern es gibt nur ein Ueberwiegen nach einer Seite hin, obschon überall Materie und Form vorhanden sind. Es gibt daher ein materiales Gebilde wie ein formales, aber nicht nach der mechanischen, sondern nur nach der organischen Theorie.

Es wird aber die Materie nicht allein im realen Sinne als Theil des Ganzen gebraucht, sondern auch mit dem, was der Möglichkeit nach ist, also mit dem Ganzen, soferne es vor der Wirklichkeit gedacht wird[1]), sowie mit dem Allgemeinen und Begriffe, der erst bestimmt werden soll, verwechselt. Der menschliche Samen, der durch die Seele geformt wird, soll der Mensch in potentia sein. Aber der mögliche

---

hoc quod ante ipsam non est materia alia; et haec etiam dicitur ὕλη, hoc est chaos vel confusio graece.

Et quia omnis diffinitio et omnis cognitio est per formam, ideo materia prima non potest per se diffiniri nec cognosci, sed per comparationem ad formam, ut dicatur, quod illud est materia prima, quod hoc modo se habet ad omnes formas et privationes, sicut aes ad idolum et infiguratum, et haec dicitur simpliciter prima. — Et sciendum est, quod materia prima et etiam forma non generatur neque corrumpitur, quia omnis generatio est ex aliquo ad aliquid. Id autem, ex quo est generatio, est materia, id autem, ad quod est generatio, est forma. Si ergo materia et forma generarentur, materiae esset materiae et formae esset formae et sic in infinitum; unde generatio non est nisi compositi proprie loquendo. — Sciendum etiam, quod, licet materia prima non habeat in sua ratione aliquam formam vel privationem, sicut in ratione aeris non est figuratum vel infiguratum, materia tamen nunquam denudatur a forma et privatione. Quandoque enim est sub una forma, quandoque sub alia; per se autem nunquam potest esse, quia, quum in ratione sua non habeat aliquam formam, non potest esse in actu, quum esse in actu non sit nisi a forma, sed est solum in potentia; et ideo quidquid est in actu, non potest dici materia prima.

1) L. c. Quoniam quoddam potest esse, licet non sit, quoddam vero jam est, illud, quod potest esse et non est, dicitur esse potentia, illud autem, quod jam est, dicitur esse actu. Sed duplex est esse: scilicet esse essentiale sive esse substantiale rei, ut hominem esse, et hoc est esse simpliciter; est autem aliud esse accidentale, ut hominem esse album, et hoc est esse secundum quid.

Ad utrumque autem esse est aliquid in potentia. Aliquid enim est in potentia, ut sit homo, ut sperma et sanguis menstruus; aliquid in potentia, ut sit album, ut homo. Tam autem illud, quod est in potentia ad esse (substantiale quam) accidentale, potest dici materia, sicut sperma hominis et homo albedinis, sed in hoc differunt, quia illud, quod est in potentia ad esse substantiale, dicitur materia ex qua, quod autem est in potentia ad esse accidentale, dicitur materia in qua. Item proprie loquendo, illud quod est in potentia ad esse substantiale, dicitur materia prima, quod autem est in potentia ad esse accidentale, dicitur subjectum.

Mensch ist von dem keimartigen, zwar wirklichen, aber noch nicht ausgebildeten Menschen zu unterscheiden.

In der Definition soll das Genus (Mensch, Wesen) der Materie und die Differenz (Socrates, endliches) der Form entsprechen, obwohl das Genus und die Differenz auf das Ganze gehen, wie das Mögliche und Wirkliche[1]). Dieses wäre nicht möglich, wenn nicht der Begriff als das Mögliche und Ganze vor der Wirklichkeit gefaßt und mit der Materie, welche unbestimmt ist, confundirt würde, und wenn nicht der Begriff sich verwirklichte und bestimmte, wie die Materie von der Form verwirklicht wird.

44. Der zweite Bestandtheil der Aristotelischen Substanz ist die Form, welche sehr vieldeutig und schwankend ist. Denn bei einem Kunstwerke ist die Form kein Theil, sondern das Verhältniß der Theile, also etwas Accidentales, obschon Wesentliches. Nur relativ kann man von einem Formelemente sprechen, wie das Licht gegen den Stoff ein Formelement ist.

Die Form verwechselt die Scholastik zunächst mit dem Begriffe[2]),

1) S. Thomas de natura materiae (opusc. 32.) cap. 2. Ens autem in potentia est materia solum et ideo materia nuda est subjectum generationis.

De natura generis (opusc. 41.) cap. 5. Potentialitas totius compositi in rebus materialibus est a materia, ideo ab ea sumitur genus; perfectio vero totius est a forma; ideo a forma sumitur differentia. Per formam enim ipsum attingit esse actu; ideo aliud et aliud in essentia est, unde sumitur ratio generis et ratio differentiae in compositis. Materia enim, prout est materia respectu formae, est pars; et forma similiter est pars comparata ad materiam; pars autem de toto non praedicatur; ideo genus et differentia non sumitur a materia et forma ad se invicem comparata, cum genus et differentia praedicentur de toto. Sed quia materia est materia totius et non solum formae, et forma est forma totius et non solum materiae, ideo nomen designans totum sumtum a forma totius est differentia; et nomen designans totum sumtum a materia totius est genus; et nomen designans totum sumtum ex utroque est species.

2) De ente et essentia, cap. 5. — Ex eo, quod essentiae rerum compositarum recipiuntur in materia designata vel multiplicantur secundum divisionem ejus, contingit, quod aliqua sint idem specie et diversa numero. Sed, quum essentia simplicium non sit recepta in materia, non potest ibi esse talis multiplicatio; et ideo non oportet, quod inveniantur plura individua unius speciei in illis substantiis, sed quodquot sunt individua, tot sunt species.

In hoc differt essentia substantiae compositae et substantiae simplicis, quod essentia substantiae compositae non tantum formam nec tantum materiam, sed formam et materiam complectitur; essentia vero substantiae simplicis est forma tantum.

De praedicam. (opusc. 48), cap. 2. Ubi nota secundum Avicennam, quod duplex est forma. Quaedam est, quae est pars compositi, sicut anima est forma hominis. Ex anima enim et corpore componitur homo. Quaedam autem sequitur totum compositum, ut humanitas, quae etiam est forma hominis, et isto modo sumpta forma dicitur quidditas, et est illud, quod intellectus intelligit de re.

der Quiddität und Wesenheit; denn, wie Thomas sagt, bei den materialen Substanzen wird die Wesenheit oder Form in die bestimmte Materie aufgenommen, während sie bei den Geistern für sich besteht. Die begriffliche Menschennatur (humanitas) ist die Form, welche in der bezeichneten Materie sich vervielfältigt und besondert, obschon sie selbst Form und Materie bezeichnet und ist.

Sodann wird forma als gestaltendes und belebendes Prinzip, also überhaupt für Seele oder eine lebendige Substanz gebraucht, wie denn auch der sich verkörpernde Begriff ein Lebensprinzip sein muß [1]. Darum ist hier forma kein Theil der Substanz, sondern die wesenhafte Substanz selbst. Die Seele macht den Samen, den potentiellen Menschen, zum wirklichen Menschen; also hat hier Seele die Bedeutung einer lebendigen Substanz. Wenn aber von der Weiße in derselben Verbindung gesagt wird, daß sie den Menschen weiß macht, so muß auch die Weiße ein actives Prinzip sein; denn Form heißt Alles, was ein substanziales oder accidentales Sein setzt. Wenn sie ein Theil davon ist, so ist der Prozeß nur als Verkörperung zu fassen; die Form bewirkt das substanziale oder accidentale Sein und bleibt als höheres Prinzip mit dem angenommenen verbunden.

Endlich heißt forma [2] nicht blos gestaltendes Prinzip, sondern auch das Gestaltete, das Endziel, der Endzweck und das Wirklichsein im Gegensatze zum Möglichsein. Die Form ist actus (Energie), ein ebenso zweideutiger und unstäter Ausdruck; denn actus kann das verwirklichende Prinzip, die Verwirklichung (als Handlung) und das Verwirklichtsein (den Zustand) bezeichnen [3]. Die Energie ist ebenso

---

[1] De principiis naturae: — Sicut autem omne, quod est in potentia, potest dici materia, ita omne, a quo habet aliquid esse, quodcumque esse sit illud, sive substantiale sive accidentale, potest dici forma; sicut homo, quum sit potentia albus, fit per albedinem actu albus, et sperma, quum sit potentia homo, fit actu homo per animam.

[2] L. c. Et quia forma facit esse in actu, ideo dicitur, quod forma est actus; quod autem facit esse actu substantiale, dicitur forma substantialis, et quod facit actu esse accidentale, dicitur forma accidentalis. Et quia generatio est *motus ad formam*, duplici formae respondet duplex generatio. — Sunt igitur tria principia naturae, scilicet materia et forma et privatio, quorum scilicet forma est id, propter quod fit generatio. — Sed non sunt sufficientia ad generationem. Quod enim est in potentia, non potest se reducere ad actum, sicut cuprum, quod est in potentia ad idolum, non facit se idolum, sed indiget operante ad hoc, quod forma idoli exeat de potentia in actum. Forma etiam non potest se extrahere de potentia in actum, et loquor de forma generati, quam dicimus esse terminum generationis. Forma enim non est nisi in facto esse.

[3] De ente et essentia, cap. 5. Omne autem, quod recipit aliquid ab alio, est in potentia respectu illius; et hoc quod receptum est in eo, est actus ejus. Ergo

vieldeutig, wie die Form oder der Begriff. Wenn aber Thomas später selbst von der causa efficiens außer der Form spricht und diese als Endziel faßt, so hebt er ja selbst den Satz auf, daß die Form darum actus heißt, weil sie das Sein in der Wirklichkeit erzeugt (facit esse actu).

45. Betrachtet man das aus Materie und Form Bestehende, so sagt Thomas[1]) zwar ausdrücklich, daß nur beide die Substanz seien, aber hierin widerspricht er sich selbst; denn die forma substantialis ist selbst eine volle Substanz, die auch ohne Materie bestehen kann, wie die Menschenseele, und die forma accidentalis erfordert eine causa efficiens, also bereits eine Substanz, welche die Materie und Form verbindet oder zusammensetzt. Sollte aus Materie und Form eine Substanz entstehen, so könnte die Materie nicht etwas Aeußeres sein, und selbst, wenn Materie und Form homogen wären, so begründete dieser Dualismus noch kein lebendiges Ganzes, weil sie sich nicht nach Aussen abschließen und zusammenschließen können. Nur drei Elemente oder Glieder lassen eine Innerlichkeit und einen Lebensgrund zu.

Aber auch der Geist ist keine Substanz; denn er besteht aus potentia, welche mit essentia et quidditas vermengt wird, und actus, so daß er die Wirklichkeit von Gott wie ein Ding erhält, obschon er selbst noch nicht existirt; denn die essentia ist nur der Begriff. Es muß aber, da diese zwei Stücke, wie materia und forma, eine Vermittlung erfordern, Gott beständig die potentia mit dem actus, wie die materia mit der forma zusammensetzen. Denn der actus bei dem Geiste, und die forma bei dem Materialen kann keine Substanz, sondern höchstens ein Element davon sein.

46. Wenn daher die Aristotelische Speculation den Mechanismus nicht überwindet und keine lebendige Einheit kennt, so muß auch der Begriff der Causalität, der Etwas setzenden Kraft oder Potenz ganz irrig bestimmt werden, weil ohne lebendiges Prinzip eine Verursachung nicht denkbar ist.

Die vier Aristotelischen Ursachen gelten nur für die mechanische Thätigkeit, wenn etwas Aeußeres geformt wird; denn die Materie als

---

oportet, quod ipsa forma vel quidditas, quae est intelligentia, sit in potentia respectu esse, quod a Deo recipit, et illud esse receptum est per modum actus.

De pluralitate formarum (opusc. 45.). Similis est modus loquendi, cum dicitur: anima est actus corporis, ac si diceretur; calor est actus calefacti, non autem id, cujus calor est actus, est qualificatum alia qualitate priori, quam sit calor.

[1]) De praedic. tract. II. cap. 2. Sciendum tamen est, quod substantia dividitur in materiam, formam et compositum. Materia enim non dicitur proprie esse per se, cum non habeat esse nisi per formam. Similiter etiam forma non dicitur esse per se, cum solum habeat esse in materia. Compositum autem proprie dicitur esse per se.

das Zuformende ist nicht wirksam, wie die Form, die erst gesetzt werden soll, nicht thätig sein kann. Nur die bewirkende Ursache ist eigentliche Ursache, aber sie wird nur erwähnt, aber nicht bestimmt. Ist sie eine Substanz, so ist sie wiederum zusammengesetzt, wie das Kunstwerk, und sie selbst bedarf einer causa efficiens.

Die Endursache ist keine wahre Ursache, sondern nur ein Umstand, der bei einer freien Ursache, aber nicht bei einer blinden in Anschlag kommt, außer es werden alle Begriffe identificirt. Aber gerade dieser Mißbrauch mit der Finalursache hat sie ganz in Mißachtung gebracht. Die blinde Natur entwickelt sich blind, aus innerem Drange, weßhalb der Endzweck gar nicht in Anschlag kommen kann, weil er nur als erkannter wirkt. Das Ziel wird nur Zweck, wenn es erkannt und angestrebt wird. Das Blindwirkende erreicht wohl auch ein Ziel, aber ohne einen Act, der von der causa efficiens unterschieden ist[1]). Nach Thomas[2]) wirkt übrigens die Finalursache wie die effective, indem sie erkannt wird, wodurch er sich selbst widerspricht.

Man kann sagen, daß die peripatetische Schule selbst innere und äußere Ursachen, Materie und Form von der bewirkenden und Endursache unterscheidet (n. 32.); allein, wenn dieses der Fall ist, so muß Materie und Form zusammen ein lebendiges Prinzip und nur Eine Causalität sein. Aber Materie und Form werden nur von Aussen gesetzt und sie erlangen auch nie eine Innerlichkeit, und sodann sollen sie zwei Ursachen sein. Wie der Augenschein lehrt, gelten diese Ursachen nur für die äußere und mechanische Thätigkeit, so daß das Lebendige bereits vorausgesetzt wird, weßhalb sie unzertrennbar sind und ohne Widerspruch nicht auf das Lebendige übertragen werden können.

47. Was aber die reale Entwicklung anlangt, so läßt sich keine solche denken, wenn nur die genannten vier Ursachen in Anwendung kommen.

Zur Entwicklung gehört etwas Grundhaftes, das man Potenz oder Kraft nennt und ein Act, der von der Potenz ausgehen muß. Die Entwicklung geht von Innen aus, veranlaßt durch die Einwirkung,

---

[1]) De principiis naturae: — Et sciendum, quod, licet omne agens tam naturale quam voluntarium intendat finem, non tamen sequitur, quod omne agens cognoscat finem vel deliberet de fine. Cognoscere autem finem est necessarium in his quorum actiones non sunt determinatae, sed se habent ad opposita, sicut sunt agentia voluntaria. Sed in agentibus naturalibus sunt actiones determinatae; unde non est necessarium eligere ea, quae sunt ad finem.

[2]) S. ph. I. c. 76. Quod perfecte cognoscitur et desideratur, secundum suam totam virtutem cognoscitur et desideratur. Finis autem *virtus est*, non solum, secundum quod in se desideratur, sed etiam, secundum quod alia fiunt appetibilia propter finem.

und ist wesenhaft das, was der Name Entwicklung oder Ausbildung ausdrückt; denn nur was im Grunde bereits gegeben ist, entwickelt sich.

Der Aristotelische Substanzbegriff läßt keine Entwicklung zu; denn die Substanz ist weder eine reale Einheit, noch entwickelt sie sich, indem die Potenzen und Acte außer ihr sind als Accidenzen[1]), welche, wie bereits gezeigt wurde (n. 41.), außer und unter der Substanz sind, wie ein Kleid nicht zum Leibe gehört. Sowohl die Potenz, als der Act sind Theile und Stücke, welche zur Substanz hinzukommen, aber sie selbst nicht sind[2]) (193.). Weiter folgt, daß diese Accidenzen nicht Accidenzen, sondern Substanzen und Seelen, wie Stücke und Theile sind, die keinen Mittelpunkt haben.

Potentia et actus[3]) weisen zwar auf die Entwicklung hin, aber man denke hiebei nicht an die Kraft und die Kraftthätigkeit, indem beide Kategorien mit der begrifflichen Sphäre identificirt werden und die Möglichkeit und Wirklichkeit, oder das ideale Wesen und das Dasein, das hinzukommt, bezeichnen. Sie werden wie materia et forma, wie Seele und Leib zusammengesetzt, und stellen den ideal-realistischen Dualismus klar vor Augen.

Im Wesen ist dieser Prozeß ein logischer, der ontologisirt wird, so daß der Begriff und das Mögliche bestimmt und begrenzt oder wirklich wird. Aber nach dem mechanischen Prozesse construirt, wornach Materie und Form von Aussen verbunden werden, muß die Quiddität als das gefaßt werden, welches, wie die Materie, von Aussen den Actus empfängt, und daher ist von einem Empfangenden (susceptivum) die Rede[4]).

---

[1]) S. phil. l. II. c. 8. In rebus, quarum potentiae non sunt earum substantia, ipsae potentiae sunt accidentia; unde potentia naturalis in secunda specie qualitatis ponitur.

[2]) S. th. p. 1. qu. 77. a. 6: — Omnes potentiae animae, sive subjectum earum sit anima sola sive compositum, fluunt ab essentia animae sicut a principio, quia accidens causatur a subjecto, secundum quod est actu, et recipitur in eo, in quantum est in potentia. — S. c. gent. l. I. c. 23: — Omne subjectum accidentis comparatur ad ipsum, ut potentia ad actum, eo quod accidens quaedam forma est faciens esse actu secundum esse accidentale.

[3]) S. phil. l. I. c. 22: — Esse actum quemdam nominat; non enim dicitur esse aliquid ex hoc, quod est in potentia, sed ex hoc, quod est in actu. Omne autem, cui convenit aliquis actus, aliquid diversum ab eo existens, se habet ad ipsum ut potentia ad actum; actus enim et potentia ad se invicem dicuntur.

[4]) De ente et essentia, cap. 5. Ergo oportet, quod ipsa forma vel quidditas, quae est intelligentia, sit in potentia respectu esse, quod a Deo recipit. — De pluralitate formarum (opusc. 45.): — Proximum autem susceptivum cujuslibet actus est potentia nata perfici per illum actum.

Im mechanischen Prozesse wird noch die στέρησις (privatio) als Prinzip angeführt, weil das Nochnichtsein des dazu Fähigen (daher aptitudo) (infiguratum aes zur Natur) der Verwirklichung vorangehen muß. Das Hinzufügen der forma zur Materie ist die Verwirklichung, obwohl sie im Grunde nur eine Gestaltung ist und motus, mutatio heißt. Mit dieser äußeren Gestaltung wird die Zeugung identificirt, da letztere doch mehr als ein motus ad formam, sondern eine Lebenssetzung aus dem eigenen Wesen ist[1]).

Es wird also hier der mechanische Prozeß mit dem logischen, wie mit der Neusetzung oder Zeugung und Entwicklung confundirt, obwohl keine Form so klar, als die mechanische Thätigkeit zur Darstellung kommt (157.).

## III.

### Von der systematischen Einheit und Entwicklung.

### §. 11.

48. Nachdem wir die Elemente, die noologischen und ontologischen Grundbegriffe der Thomisten und scholastischen Speculation entwickelt haben, müssen wir den Zusammenhang derselben nachweisen. Der Zusammenhang wird hier im indifferenten Sinne genommen; denn der Inhalt kann harmonisch oder disharmonisch sein.

Die systematische Einheit erfordert eine Vielheit und ein Gesetz, wornach sie geordnet ist. Es kann die begriffliche Seite betrachtet werden, wodurch das Idealsystem entsteht, oder die darnach erschlossene Wirklichkeit, wodurch das Realsystem in Betracht kommt. Endlich kann die vollkommene oder unvollkommene Ausbildung und das Verhältniß zur Geschichte der Philosophie besprochen werden. Sonach haben wir die ideale, reale und formale Seite der Thomistischen Speculation näher zu entwickeln.

49. Was den idealen Zusammenhang der Thomistischen Speculation anlangt, so begreift es sich von selbst, daß von einem Systeme nach den jetzigen Anforderungen in der Scholastik, die sich enge an Aristoteles anschloß, nicht die Rede sein kann. Nur die Grundsteine finden wir in ihr, wie in der antiken Speculation.

Diese Grundzüge schließen sich an das Universale oder die Platonische Idee an; denn hier besteht eine Einheit und Vielheit, somit eine

---

[1]) De principiis naturae. Generatio est motus ad formam. -- Et quia generatio est quaedam mutatio de non esse vel de non ente ad esse vel ad ens; — non autem ex quolibet non esse fit generatio, sed ex nonente, quod est ens in potentia, sicut idolum ex cupro, quod est idolum in potentia et non actu.

Organisation. Wenn gegen die Platonische Idee Alles als ein Nichtiges und nur Scheinseiendes zurücktritt, so hob zwar Aristoteles das Einzelne und Individuale als das Grundwirkliche hervor; aber im Wesen ist es doch nicht das wahrhaft Wirkliche, weil die Form oder die begriffliche Wesenheit das Seelenhafte im Einzelnen ist, wozu sich dieses doch nur als ein Stück und als abhängig verhält. Das Einzelne ist ein Atomismus von heterogenen Bestandtheilen. Sonach hat Aristoteles nur die Platonischen Elemente weiter fortgebildet.

Wie aber dem Wirklichen zu keine Harmonie herrscht, so besteht auch in den Ideen oder Formen ein Atomismus. Es gibt so viele Ideen und Formen oder Ansichheiten, als Arten oder Gattungen möglich sind; es existirt der Mensch-an-sich oder die Menschheit, die Thierheit, die Geistheit, die Baumheit u. s. w. Als das Prius von dem Einzelnen, als τὸ τί ἦν εἶναι, müssen diese Formen nicht blose Erkenntnißbilder, sondern lebendige Prinzipien sein, die sich individualisiren. Gibt es nun aber so viele Ansichheiten, so fragt es sich, wie sie selbst vermittelt sind. Gibt es unter ihnen eine Uridee, so erscheinen die anderen als abhängige und gesetzte Substanzen und hören auf, Ideen zu sein. Gibt es aber nur eine Uridee, so entsteht die Frage, wie die Vielheit aus ihr hervorgeht.

Es herrscht also in den Formen derselbe Atomismus, als in dem Einzelnen. Der Zusammenhang zwischen dem Ansichheitlichen und Einzelnen wird nicht durch die intellectuale Nachbildung, sondern durch den realen Prozeß hergestellt, ein Axiom, welches Thomas[1]) öfter so ausspricht: Das Größte oder die für sich bestehende Form ist die Ursache von dem Theilweisen oder Beschränkten. Nur durch die Theilnahme an dem, was es durch sich ist, ist Etwas es in endlicher Weise. Und da dieser Prozeß als ein Empfangen von Aussen vorgestellt wird, so ergibt sich der Widerspruch, daß, wenn das Empfangene etwas Substanziales ist, wie die Existenz, das Empfangende schon existiren muß, ehe es die Existenz empfängt, oder daß es mit dem, was es von Aussen empfängt, nicht identisch ist, es nur wie ein Kleid besitzt. Handelt es sich um einen Act, z. B. um das Erkennen, so wird er von dem Erkennen-an-sich,

---

[1]) De ente et essentia, cap. 7. Quia illud, quod dicitur maxime et verissime in quolibet genere, est causa eorum, quae sunt post in illo genere, — ideo substantia, quae est principium in genere entis, maxime et verissime essentiam habens, oportet, quod sit causa accidentium. — S. phil. II. 15. Illud igitur erit causa omnium in aliquo genere, cui maxime convenit illius generis praedicatio; unde etiam, quod maxime calidum est, videmus esse causam caloris in omnibus calidis, et quod maxime lucidum est, causam omnium lucidorum. — Quod per essentiam dicitur, est causa omnium, quae per participationem dicuntur, sicut ignis est causa omnium ignitorum in quantum hujusmodi.

der Urintelligenz verursacht, so daß es nicht von dem endlichen Geiste ausgeht [1]).

Dieser Prozeß wird weiter so vorgestellt, daß das endliche Sein von dem unendlichen Etwas empfängt, wie die Materie die Form aufnimmt. Damit geht offenbar die Selbstheit des Endlichen zu Grunde. Daher erscheint die Form, wie die Idee als schöpferisch und als sich verendlichend durch Stoffannahme. Sie ist nicht blose causa efficiens, die außerhalb stehen bleibt, wie der Künstler, sondern causa immanens (formalis), welche als Seele in der Materie wirkt; denn nicht blos im Anfange, sondern immer ist die potentia oder das Begriffliche und Mögliche nicht im Stande, sich die Wirklichkeit zu geben, die sie als zweites Element erhält. Es muß also die Idee oder die Form immanent wirken, soll das Endliche leben und bestehen.

Dieses ist der Idealrealismus in seiner Immanenz und Emanenz, aber auch der offenbarste Widerspruch.

50. Dieser Idealrealismns ist disharmonisch außer und in der Verbindung.

Außer der Verbindung erscheint die Idee in Disharmonie mit der Sache. Das Ideale wird mit dem Realen identificirt und davon getrennt, wenn ein doppeltes Universale unterschieden und gelehrt wird, daß da, wo es ein Genus oder einen Begriff gebe, der an sich nicht wirklich ist, eine reale Zusammensetzung und eine Vielheit oder ein reales Genus bestehen müsse, weßhalb Gott, der nur die Wesenheit ist, auch nicht in einem logischen Genus sich befinden und nicht definirt werden könne. Damit sind die Irrthümer des Nominalismus und Realismus verbunden.

Verknüpft man das Ideale (den Begriff) mit dem Wirklichen (Actualen), so ergibt sich ein merkwürdiger Widerspruch. In Gott ist Begriff und Sache identisch. Bei den anderen Wesen ist der Begriff oder die Essenz, das Vermögen und das Mögliche, welches zugleich mit dem Wirklichen, davon Unterschiedenen und von Aussen Empfangenen verknüpft ist. Hier erscheint der Begriff selbst als Stoff, nicht als Seele, weil er gegen den absoluten Begriff doch nur als abhängig begriffen werden kann. Also besteht hier das Mögliche und Wirkliche zusammen, wie ein Quadratzirkel.

---

1) De ente et essentia cap. 5: — Omne, quod recipit aliquid ab alio, est in potentia respectu illius; et hoc, quod receptum est in eo, est actus ejus. Ergo oportet, quod ipsa forma vel quidditas, quae est intelligentia, sit in potentia respectu esse, quod a Deo recipit; et illud esse receptum est per modum actus — et esse suum receptum a Deo est id, quo subsistit in rerum natura.

De natura materiae, cap. 4. Praeterea in substantiis prius est intelligere essentias rerum, quam esse earum, sicut recipiens prius est recepto naturaliter.

51. Der reale Zusammenhang gründet sich zunächst auf den Substanzbegriff, und das Weltsystem muß sich darin abspiegeln. Da nun aber die Substanz keine Harmonie besitzt, sondern aus widersprechenden Theilen besteht, so kann das Realsystem gleichfalls keine Harmonie haben. Dagegen kann man nicht einwenden, daß die Scholastik ja keinen allgemeinen Begriff von der Substanz aufstellte, sondern nur die Substanz des Endlichen bestimmte; denn das Verhältniß von Substanz und Accidenz, z. B. Thätigkeit, ist doch allgemein, da die Natur, der Geist und Gott thätig ist. Aber bei Gott soll die Thätigkeit kein Accidenz sein, wie bei den Creaturen; man sollte nur sagen, Gott sei nicht thätig, weil jede Thätigkeit etwas Aeußeres ist. Aber man kann eben so sagen, daß die Creatur nicht thätig ist, weil der Act nicht zur Substanz gehört, sondern zu ihr hinzukommt.

Sonach ist die Substanz etwas Widersprechendes, ohne innere Lebendigkeit; sie gilt weder von der Creatur, noch von Gott. Aber selbst wenn man diesen Substanzbegriff nur auf die Creatur anwendet und Gott nicht darnach bestimmt, wie kann Gott überhaupt gewußt werden, wenn die Creatur kein Abbild von ihm als dem Urbilde ist? Die blose Negation hebt die Gotteserkenntniß auf; denn wenn Gott nicht das absolute Leben ist, welches sich in den endlichen Substanzen abdrückt, sondern wenn Gott ein Sein hat, welches gar keine Analogie mit dem endlichen besitzt, so kann von ihm gar nichts prädicirt werden; selbst dieses kann nicht behauptet werden, daß Gott das Gegentheil von der Welt ist, weil dieses nicht gewußt werden kann.

Betrachten wir nur das Grundprinzip der peripatetischen Ontologie: Gott ist nicht zusammengesetzt, sondern einfach; die Geschöpfe sind sämmtlich zusammengesetzt: so ergibt sich das Gesagte von selbst. Denn das Zusammengesetzte ist außereinander und ohne lebendige Mitte; man kann ein Stück hinwegnehmen, ohne daß das Wesen alterirt wird. Nun ist aber das Zusammengesetzte aus Einfachem bestehend. Würde nun dieses abgesondert sein, so wäre es das Sein an sich, Gott. Gott ist also nach dieser Dialektik nur ein Element von der gesammten Creatur, aber abgesondert betrachtet. Offenbar ist die Creatur reicher, weil sie mehr Elemente hat.

52. Daher besteht die ontologische Betrachtung darin, daß im Gange von Oben nach Unten immer neue Stücke hinzugefügt, im entgegengesetzten dagegen davon hinweggenommen werden.

Es gibt drei Formen oder Wesenheiten[1]). Zu oberst steht die

---

[1]) S. Thomas de natura materiae (opusc. 32.) cap. 3. Tria sunt genera formarum. Quaedam enim est forma, quae est ipsum suum esse, et non recipitur ab

reine Form, die an sich wirklich ist. Unter ihr stehen Formen, welche von Gott das Wirklichsein empfangen, aber nach Unten unendlich sind. Zu unterst stehen Formen, welche nicht blos von Gott die Wirklichkeit erlangen, sondern auch in die Materie versenkt und dadurch endlich sind. Es tritt also überall ein neues Stück hinzu.

Der Prozeß aber ist eine Art Verkörperung und Verendlichung, denn das Wesen ist an sich unbestimmt, wird aber beschränkt und bestimmt durch eine Differenz. Sonach wird der logische Prozeß ontologisirt, oder das ideale Bestimmtwerden ist eine Verendlichung. Darum sind die zweiten Formen nach Oben endlich, weil von Gott bestimmt, und nach Unten unendlich, weil von keiner Materie beschränkt. Aber die unteren Formen sind nach Oben und Unten endlich und beschränkt.

---

aliquo priori, nec communicatur alicui posteriori; et talis forma est Deus, et ideo ipse solus est infinitus absolute. Aliae vero sunt formae, quae licet non sint receptae in materia, tamen non sunt ipsum suum esse, cum in eis cadat compositio essentiae et esse; et ideo ex una parte sunt finitae et ex alia infinitae. Finiuntur enim secundum suum esse sursum terminatum ab alio, sed non deorsum, cum non recipiantur in aliquo inferiori. Et haec est doctrina Commentatoris in libr. de causis.

Aliae autem sunt formae, quae undique sunt finitae, quae et esse aliunde habent, quod est commune omni creaturae, et nihilominus recipiuntur in aliqua materia. Inter quas tamen est magna differentia, quia quanto minus in materia immerguntur, tanto minus finiuntur. Et ideo anima humana quadammodo est omnia, ut dicitur 3 de anima. Eo enim, quod non immergitur materiae, sicut aliae formae, remanet in ea quaedam infinitas. Unde intellectus ad plura se extendit, sensus vero ad pauciora.

De ente et essentia, cap. 6. Invenitur autem triplex modus habendi essentiam in substantiis. Aliquid enim est, sicut Deus, cujus essentia est ipsum suum esse; et ideo inveniuntur aliqui philosophi dicentes, quod Deus non habet essentiam, quia essentia ejus non est aliud, quam esse ejus. Et ex hoc sequitur, quod ipse non sit in genere, quia omne, quod est in genere, oportet, quod habeat quidditatem praeter esse suum.

Secundo modo invenitur essentia in substantiis creatis intellectualibus, in quibus est aliud esse quam essentia ipsarum, quamvis essentia sit sine materia; unde esse earum non *est absolutum*, *sed receptum* et ideo limitatum et finitum ad capacitatem naturae recipientis; sed natura vel quidditas earum est absoluta, non recepta in aliqua materia. Et ideo dicitur in libro de causis, quod intelligentiae sunt finitae superius et infinitae inferius.

Tertio modo invenitur in substantiis compositis ex materia et forma, in quibus et esse est receptum et finitum, propter quod et ab alio esse habent; et iterum natura vel quidditas earum recepta est in materia signata, et ideo sunt finitae et superius et inferius, et in eis jam propter divisionem materiae signatae possibilis est multiplicatio individuorum in una specie.

Zwischen Gott und der Creatur ist aber kein lebendiger Zusammenhang möglich. Zwar sagt Thomas [1]) ganz bestimmt, daß Gott weder das materiale, noch formale Sein der Dinge sei, weil sein Sein nicht mittheilbar ist und allein steht. Aber damit werden die Bedenken nicht beseitigt. Erstens fragt es sich, woher die essentiae des Endlichen stammen, die das esse von Gott empfangen sollen, wie ein Kleid. Sind sie blose Begriffe, die Gott hat, so gehören sie zum göttlichen Wesen, und es ist Gott, der seine eigenen Gedanken verkörpert. Oder diese Gedanken fallen ab; aber wie können sie abfallen, da sie keine Substanzen sind? Sind sie aber wirklich, so müssen sie wirklich sein, ehe sie die Existenz von Gott empfangen.

Aber selbst wenn wir dieses auf Rechnung einer mangelhaften Entwicklung setzen, so entsteht das gleiche Bedenken hinsichtlich der Zusammensetzung. Weil die Potenz und Existenz, die Materie und Form von Aussen zusammengesetzt werden müssen, so muß Gott beständig beides verknüpfen, nicht blos am Anfange, sondern immer, weil z. B. der Act als ein Accidenz nicht von der Substanz, sondern von Aussen zu ihr hinzukommt. Das Theilnehmen des Endlichen ist eine Verbindung mit Etwas, das es empfängt, also daß es damit real verbunden ist. Wir fragen aber, ob denn das Aufnehmende oder die Essenz nicht selbst an sich endlich und beschränkt ist, und wie sie anders beschränkt werden kann, da diese Essenz ja gar nicht existirt, als indem das Ansichheitliche sich selbst beschränkt?

Es ist wohl richtig, daß die Scholastik nicht bis zum Pantheismus fortging; aber etwas Anderes ist es, ob er nicht in den Prinzipien enthalten ist, so daß nur die consequente Entwicklung fehlte, welche ihn erzeugt hätte. Aber die größte Versündigung gegen die Wahrheit wäre es, wollte man aus Vorliebe zur Scholastik diese Consequenzen nicht ziehen oder die Prinzipien dennoch festhalten wollen. Gott hat diese Consequenzen in der nachfolgenden Philosophie zugelassen, damit wir andere Prinzipien suchen.

53. Darum haben wir noch den formalen Zusammenhang der Thomistischen Ontologie zu erwägen.

---

[1]) L. c. Nec oportet, si dicimus, quod Deus est esse tantum, ut in errorem eorum incidamus, qui Deum dixerunt esse illud esse universale, quo quaelibet res formaliter est. Hoc enim esse, quod Deus est, hujus conditionis est, ut nulla sibi additio fieri possit; unde per ipsam suam puritatem est esse distinctum ab omni esse. — Cap. 5. Si autem ponatur aliqua res, quae sit esse tantum, ita ut ipsum esse sit subsistens, hoc esse non recipiet additionem differentiae, quia jam non esset esse tantum, sed esse et praeter hoc forma aliqua; et multo minus recipiet additionem materiae, quia jam esset esse non subsistens, sed materiale.

Im Wesen ist sie eine disharmonische Verbindung der Idee und des Universalen mit dem Wirklichen oder Idealrealismus, wie die Platonische und Aristotelische Philosophie idealrealistisch und im Wesen identisch ist, obschon der Platonismus mehr idealistisch und emanenter Dualismus, der Aristotelismus mehr realistisch und immanenter Dualismus ist.

Der Grundwiderspruch ist die lebendige und selbstschöpferische, sich verendlichende Idee oder Form, ein idealrealer Prozeß, oder eine Vermengung der Erkenntnißentwicklung, welche von dem Begriffe aus und zum Begriffenen fortgeht, mit dem lebendigen, welchem das endliche Sein, aber nicht das unendliche unterworfen ist.

Aber die scholastische Speculation wurde von der christlichen Wahrheit zurückgehalten, daß dieser Irrthum nicht mehr hervortrat, und daher Männern, wie Thomas, entging, weil sie von der Ansicht ausgingen, daß die antike Speculation die natürliche Wahrheit besitze. Wenn nun bereits Duns Scotus und später die Nominalisten vielfache Widersprüche gewahrten, so konnten diese Streitigkeiten nur von Nutzen sein, wie sie in der That viele absurde Lehren des Realismus beseitigten. Aber dieselbe mechanische Ontologie war auch Ursache, daß der Nominalismus den realen Zusammenhang nicht faßte und verkehrte, da er ihn nicht begriff oder als blose Denkbeziehung sich vorstellig machte.

54. Einen dreifachen Prozeß kann man unterscheiden, den idealen und logischen und den mechanischen, wie den Lebensprozeß.

Der logische Prozeß, welcher Begriff, Urtheil und Schluß enthält, ist, an sich betrachtet, wenn man von anderen Prinzipien absieht, nicht unwahr, wie ihn Aristoteles darstellt und Thomas vorführt, wenn er auch nicht vollkommen entwickelt ist. Die Sprache selbst und das natürliche Bewußtsein ließ hier keine absolute Abirrung zu.

Der zweite, der mechanische Prozeß, wie er in den vier Ursachen dargelegt wird, ist gleichfalls nicht unwahr, obschon mangelhaft, da die urbildliche Ursache fehlt.

Was aber den Lebensprozeß angeht, so wurde er völlig verkehrt, da die mechanischen Kategorien auf ihn angewendet und auch die logischen Elemente herbeigezogen wurden. Dieser ontologische oder idealrealistische Prozeß, die Lehre, daß das Genus, die Idee, an sich existirt, oder endlich wird, indem ein Stoff hinzukommt u. s. w., ist der Punkt, welcher einer völligen Berichtigung bedarf.

In der scholastischen Speculation sind diese drei Prozesse verschlungen, ohne daß einer besonders sich geltend macht. Die Speculation, welche zuerst das Leben und die Wirklichkeit erklären will, muß den logischen und mechanischen Prozeß nur als Mittel betrachten, aber

sie übersieht hiebei, daß die nur logischen oder mechanischen Kategorien nicht ausreichen, indem sie diese selbst für die Lebenselemente des Wirklichen hält.

55. Derselbe Idealrealismus und Mechanismus begegnet uns in der neueren Philosophie, aber in einer größeren Ausbildung.

Die neuere Philosophie hat sich selbstständig, aber zwiespältig gebildet, indem gleich im Beginne der Sensualismus mit Baco von Verulam und der Idealismus mit Descartes angebahnt wurde. Der logischen Streitigkeiten, welche für die Ontologie und das Leben zunächst unfruchtbar waren, müde, suchte man eine Speculation, welche zunächst auf die Wirklichkeit gerichtet war. Aus diesem Drange erklären sich die vielen Formen, die auftauchten, und die rücksichtlosen Entwicklungen, welche aller Wirklichkeit und Religion widersprachen, obwohl gerade der durchgebildete Irrthum zur Wahrheit führen muß[1]).

Die erste Periode schließt der große Leibnitz ab, welcher zwar einen universalen Standpunkt behauptet, aber doch nur Modificationen in der Zeitphilosophie veranlaßt; denn in der Erkenntnißlehre huldigt er dem Ideologismus gegen den Empirismus und setzt dem Spinozaischen Monismus der Einen Substanz seine Lehre von vielen Substanzen oder Monaden entgegen. Hier liegen zwei Extreme vor, die in der Aristotelischen Scholastik nur zurückgedrängt sind; denn die eine einfache Substanz wirkt auf die zusammengesetzten so ein, daß sie ganz selbstlos sind. Nimmt man aber umgekehrt die zusammengesetzten Substanzen für lebendig, so bedürfen sie der einfachen Substanz nicht oder nur bei der Schöpfung.

Aber innerhalb der Leibnitzischen Philosophie selbst ist die Einheit und Vielheit nicht vermittelt. Fragt man aber, wie Leibnitz die Substanz bestimmte, so ist seine Lehre auffallend der peripatetischen ähnlich oder sogar gleich. Die Substanz ist aus Kraft oder Entelechie und aus Materie zusammengesetzt. Die Entelechie ist die Aristotelische Form, welche sich verkörpert. Aber wie bei Aristoteles der Zusammenhang zwischen Materie und Form ein unerklärlicher ist, weil die Form als Element und als Leben mit einem ganz Leblosen sich zur Einheit vermitteln soll, und wie Viele selbst ein drittes als Mittelglied annahmen, so weiß auch Leibnitz Materie und Form nicht zu vereinen.

Wie die zusammengesetzte Substanz ein Widerspruch ist, weil nichts Lebendiges zusammengesetzt sein kann, und wie die Wechselseitigkeit fehlt, so drückt sich in der Leibnitzischen Speculation vorzüglich

[1]) Vergleiche des Verfassers Werk: Speculative Entwicklung der Hauptsysteme der neueren Philosophie von Descartes bis Hegel, zwei Bände, Schaffhausen 1853. 1854.

dieses Unverbundensein ab. Es ist keine Wechselwirkung möglich; die Monade spiegelt nur in sich die Aussenwelt ab und sie ändert nichts durch Einwirkung, sondern Alles ist vom Schöpfer schon ursprünglich in die Monade gelegt, wodurch sie sich nothwendig mit der Aussenwelt verknüpft sieht (System der prästobilirten Harmonie). Daher kennt diese Lehre auch nur eine äußere Verbindung und Hinwegnahme, wodurch das Leben erklärt werden soll.

Hier tritt der Mechanismus offen hervor. Noch mehr wurde er durch Herbart ausgebildet, welcher zwar die von den Begriffen unabhängige Wirklichkeit anstrebte, aber diese in Atome zerriß.

Wenn hier die mechanische Seite in ihrer Anwendung auf die Wirklichkeit klar hervortritt, obschon Leibnitz noch die logische Seite hinzufügte, so mußte eine neue Verinnerlichung der früheren Standpunkte bei Kant, der den Sensualismus und Apriorismus, ähnlich wie Aristoteles, verband, und eine neue Steigerung durch Fichte, Schelling und Hegel auch dazu führen, daß die logische Seite mit der Ontologie in die engste Verknüpfung gebracht wurde.

Der Idealismus, die Hypostasirung des Idealen und die Negation der überbegrifflichen Substanzialität und Wirklichkeit, tritt offen hervor, namentlich bei Hegel, der die logischen Formen auf die reale Entwicklung des Idealen oder der reinen Begriffe übertrug. Denn die reine Idee ist das völlig Unbestimmte, wird mit Gott identificirt, und bestimmt sich nun weiter oder beschränkt und verendlicht sich auf eine mysteriöse Weise in der Welt, ihrer Erscheinung, und nimmt sie wiederum in sich zurück. Aber näher betrachtet, ist dieser Prozeß kein Lebensprozeß, sondern ein mechanischer, zwar nicht durch Hinzufügung und Hinwegnahme, aber durch einen unerklärlichen Fluß der substanzlosen, sich selbst verwandelnden Masse.

Hier hat der Idealrealismus seine höchste Ausbildung in monistischer, wie bei Herbart in dualistischer Form erhalten. Daraus wird klar, daß die antike, scholastische, wie moderne Philosophie im Wesen identisch und zugleich disharmonisch ist, und daß der Idealrealismus nur durch das organische System überwunden werden kann. Es ist aber jede Substanz ein Organismus, ein Gliedganzes, kein mechanisches und zusammengesetztes Ganzes, und daher hat die Substanz eine Innerlichkeit und Selbstheit und Lebendigkeit, wodurch sie auch mit anderen in lebendiger Verbindung steht. Der Organismus ist aber ternar, da nur drei Glieder einen primitiven Grund bilden können.

Ist damit der Aristotelische Mechanismus überwunden, so muß gegen den Idealrealismus, der Idee und Sache real verbindet, der homogene Organismus des Idealen und Realen festgehalten werden,

wornach der ideale Organismus nur ideal mit dem realen vermittelt ist. Der bisherige Gang der Philosophie läßt nur das ternarorganische System als das einzig mögliche erscheinen.

## Dritter Abschnitt.

### Von dem Verhältnisse der Philosophie zur Theologie und Religion.

56. Die noologischen und ontologischen Grundbegriffe der Thomistischen Speculation bilden die Grundlage für die speculative Theologie des heiligen Thomas, da sie das Mittel und der Schlüssel sind, die religiösen Wahrheiten wissenschaftlich zu erfassen.

Aber weil die Theologie selbst eine allgemeine Grundlage für die besonderen Theile erfordert, so müssen wir in die Vorhalle noch die allgemeinen Lehren über das Verhältniß der Vernunft und Speculation zur Religion, zur religiösen Wahrheit und Theologie hereinziehen, und die Thomistische Lehre vorführen. Zunächst besprechen wir das Grundverhältniß des Menschen und der Vernunft zur Religion und religiösen Wahrheit, sodann jenes der Speculation zur Offenbarungswahrheit, und endlich jenes der Wissenschaft der Religion oder Theologie.

### I.

#### Von dem Grundverhältnisse der Vernunft zur religiösen Wahrheit.

#### §. 12.

57. Der Ausgangspunkt in der Theologie oder Religionswissenschaft entscheidet über die ganze Theologie, und darum ist es von höchster Wichtigkeit, das rechte Verhältniß der Vernunftthätigkeit gleich im Beginne festzusetzen.

Es entsteht die Frage, ob die abstracte Vernunft sich zum höchsten Prinzipe ansetzt, oder ob sie von der Wirklichkeit und gesammten Stellung des Menschen im Universum sich bestimmen läßt. Im letzteren Falle faßt die Vernunft das Concrete auf, betrachtet die Stellung des Menschen im Ganzen und leitet daraus die religiöse Aufgabe und Wahrheit ab, während die Vernunft im ersteren Falle unbekümmert um die Wirklichkeit sich allein zum Prinzipe und Endziele setzt. Dieser letzte Standpunkt ist der rationalistische, und theilt sich in den philosophischen und theologischen, während der concrete Standpunkt, wo die Vernunft nur das Mittel und die Mittlerin ist, der organische ist, weil die Vernunft nicht Alles, sondern nur Glied ist und den Organismus der objectiven Welt zu erkennen hat.

Im organischen Standpunkte ist die Stellung des Menschen in dem Realganzen das Object, worin die Vernunft die Aufgabe und die Bestimmung des Menschen und somit die religiöse Wahrheit erkennt.

58. Der Standpunkt der Thomistischen Theologie ist der organische und universale, obschon er nicht allseitig ausgebildet ist, was im Beginne nicht möglich war.

Wie Aristoteles, beginnt Thomas[1]) mit dem Endzwecke des Weisen, der überall die höchsten Gründe sucht, und daher auch des Menschen, der nach dem Endziele streben soll. Dieses Endziel ist die erste Ursache, und dieses erkannte Endziel erscheint als bestimmend, als Endzweck, wozu die Wahrheit sich als Mittel verhält. Das Endziel erscheint in der Thomistischen Darstellung als Gott, als Intelligenz, als die Urwahrheit, welche die Quelle der endlichen ist. Es ist nicht zu verkennen, daß die Aristotelische Lehre, wornach Gott als *νόησις τῆς νοήσεως* erscheint und überhaupt das Erkennen die Stelle des Persönlichen einnimmt, hier vorschlägt.

Obschon die Beziehung des Menschen auf Gott, das Endziel, für den gesammten Standpunkt die richtige ist, so erscheint sie doch als unvollkommen, da die Anthropologie gegen die Theologie zu sehr zurücktritt; denn die Theologie ist hier, wie bei Aristoteles, der Kosmologie entgegengesetzt und nicht im späteren Sinne und Umfange zu fassen[2]).

---

[1]) S. ph. prooemium cap. 1. „Veritatem meditabitur guttur meum, et labia mea detestabuntur impium (proverb. 8, 7.).“ Multitudinis usus, quem in rebus nominandis sequendum philosophus censet (top. II. 1.), communiter obtinuit, ut sapientes dicantur, qui res directe ordinant et eas bene gubernant. Unde inter alia, quae homines de sapiente concipiunt, a philosopho ponitur (metaph. prooem. c. 2.), quod sapientis est ordinare. Omnium autem gubernandorum et ordinandorum ad finem, gubernationis et ordinis regulam ex fine sumi necesse est. — Nomen autem simpliciter sapientis illi soli reservatur, cujus consideratio circa finem universi versatur, qui etiam est universitatis principium. Unde secundum philosophum sapientis est, causas altissimas considerare.

Finis autem ultimus uniuscujusque rei est, qui intenditur a primo auctore vel motore. Primus autem auctor et motor universi est intellectus. Oportet ergo ultimum finem esse bonum intellectus; hic autem est veritas. Oportet igitur veritatem esse ultimum finem totius universi, et circa ejus finem et considerationem principaliter sapientiam insistere. Et ideo, ad veritatis manifestationem, divina sapientia carne induta se venisse in mundum testatur dicens: Ego in hoc natus sum et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati (Joan. 18, 37.). Sed et primam philosophiam philosophus (metaph. 2. text. comm. 3.) determinat esse scientiam veritatis, non cujuslibet, sed ejus veritatis, quae est origo omnis veritatis, scilicet quae pertinet ad primum principium essendi omnibus; unde et sua veritas est omnis veritatis principium.

[2]) Vergleiche des Verfassers Werk: System der christlichen Glaubenslehre, oder Pistik, I. Band, Grundlage, Landshut bei Thomann, 1858.

Es sollte aber die Religion, der persönliche Lebensbund zwischen Gott und der freien Creatur, als das Endziel des Menschen, sowie als Object der Vernunft dargestellt werden. Diese Verwechslung müssen wir übersehen und erwägen, daß Thomas statt ausschließlich von der Wahrheit von Gott, vielmehr von der religiösen Wahrheit sprechen sollte, eine Verwechslung, welche in der ganzen Scholastik herrscht.

59. Sofort unterscheidet Thomas [1]) eine doppelte religiöse Wahrheit, die natürliche und übernatürliche. Zur ersten rechnet er die Erkenntniß, daß Gott existirt und Einer ist; zur zweiten, daß Gott dreipersönlich und doch nur Ein Gott ist.

Als Quelle der natürlichen Wahrheit wird die menschliche Vernunft, als Quelle der übernatürlichen dagegen die göttliche Offenbarung durch das Wort bezeichnet. Diese Bezeichnung ist richtig; aber unrichtig, wenn Thomas und Andere diesen Gegensatz als ratio et fides, als Philosophie und Theologie, als menschliche und göttliche oder heilige Wissenschaft bezeichnen. Denn sowohl bei ratio, als fides ist das Objective und Subjective nicht unterschieden, so daß beide sich immer ausschließen müssen, und auch in den naturreligiösen Wahrheiten kein Glaube möglich ist.

Ebenso folgenschwer ist es, wenn die Philosophie schlechthin mit der natürlichen Vernunft identificirt wird; denn es kann nicht Jedermann philosophiren, aber er muß die Wahrheit doch ohne Philosophie zu finden im Stande sein [2]). Es confundirt aber die Scholastik die natürliche Erkenntniß so sehr mit der philosophischen, daß die erstere ganz verkümmert wird, und aus der Thomistischen Erkenntniß-

---

[1]) L. c. cap. 3. Est autem in his, quae de Deo confitemur, duplex veritatis modus. Quaedam namque vera sunt de Deo, quae omnem facultatem humanae rationis excedunt, ut Deum esse trinum et unum. Quaedam vero sunt, ad quae etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est Deum esse, Deum esse unum, et alia hujusmodi, quae etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis.

I. qu. 1. a. 1. Necessarium fuit ad humanam salutem esse doctrinam quamdam *secundum revelationem divinam praeter philosophicas disciplinas,* quae ratione humana investigantur. Primo quidem, quia homo ordinatur ad Deum sicut ad quemdam finem, qui comprehensionem rationis excedit, secundum illud Isa. 64, 4: Oculus non vidit, Deus, absque te, quae praeparasti diligentibus. Finem autem oportet esse praecognitum hominibus.

[2]) A. c. Ad ea etiam, quae de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione divina, quia veritas de Deo per rationem investigata, a paucis et per longum tempus et cum admixtione multorum errorum homini proveniret, a cujus tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quae in Deo est.

theorie[1]) würde folgen, daß die Vernunft selbst nicht den persönlichen und Einen Gott nach seinem Wesen zu erkennen im Stande wäre, weil die Vernunft von der Sinnlichkeit ausgeht und sich nicht zur Erkenntniß des übersinnlichen Wesens erheben kann. Wird Gottes Wesen nicht erkannt, so wird er gar nicht, auch nicht unvollkommen erkannt. —

60. Daher reichen auch die Thomistischen Beweise für die Nothwendigkeit der Offenbarung in den natürlichen und übernatürlichen Religionswahrheiten nicht aus. Es darf die natürliche Erkenntniß nicht herabgesetzt werden, um die Nothwendigkeit der göttlichen Offenbarung zu beweisen, weil in diesem Falle die göttliche Vorsehung selbst angeklagt wird, welche den Heiden zwar nicht die positive Offenbarung, aber doch hinlängliche Mittel, ihre Bestimmung zu erreichen, gegeben hat. Es kann daher nicht daraus, daß die Vernunft das Endziel des Menschen nicht erkennen kann, auf die Nothwendigkeit der Offenbarung geschlossen werden; denn sie vermag ja ihr Endziel, wenn auch nicht vollkommen, so doch unvollkommen und so weit, als zur Erlangung der Seligkeit nothwendig ist, zu erkennen.

Die Offenbarung ist zu jeder Zeit nothwendig und fehlte zu keiner Zeit; denn die Juden hatten die Aufgabe, die wahre Religion zu erhalten und zu verbreiten, und die Heiden konnten sie erkennen, weßhalb die Vorsehung außer Schuld ist, wenn Viele aus irriger

---

[1]) S. ph. l. c. cap. 3. Si intellectus humanus alicujus rei substantiam comprehendit, puta lapidis vel trianguli, nullum intelligibilium illius rei facultatem humanae rationis excedet. Quod quidem nobis circa Deum non accidit. Nam ad substantiam ipsius capiendam, intellectus humanus non potest naturali virtute pertingere, quum intellectus nostri secundum modum praesentis vitae cognitio a sensu incipiat. Et ideo ea, quae in sensu non cadunt, non possunt humano intellectu capi, nisi quatenus ex sensibus eorum cognitio intelligitur. Sensibilia autem ad hoc ducere intellectum nostrum non possunt, ut in eis divina substantia videatur, quid sit, quum sint effectus causae virtutem non aequantes. Ducitur tamen intellectus noster ex sensibilibus in divinam cognitionem, *ut cognoscat de Deo, quia est,* et alia hujusmodi, quae oportet attribui primo principio. Sunt igitur quaedam intelligibilium divinorum, quae rationi humanae sunt pervia; quaedam vero, quae omnino vim humanae rationis excedunt.

— Sicut igitur maximae amentiae esset idiota, qui ea, quae a philosopho proponuntur, falsa esse assereret, propter hoc, quod ea capere non potest; ita et multo amplius nimiae stultitiae esset homo, si ea, quae divinitus angelorum ministerio revelantur, falsa esse suspicaretur, ex hoc, quod ratione investigari non possunt.

Idem manifeste apparet ex defectu, quem in rebus cognoscendis quotidie experimur. Rerum enim sensibilium plurimas proprietates ignoramus earumque proprietatum, quas sensu apprehendimus, rationem perfecte in pluribus invenire non possumus.

Erkenntniß zu Grunde gingen. Daher sind die Gründe unhaltbar, welche Thomas[1]) vorbringt, um die Nothwendigkeit der Offenbarung auch in den naturreligiösen Wahrheiten zu beweisen; denn nur Wenige, und diese erst nach langer Zeit und zwar nicht ohne Beimischung des Irrthumes könnten diese Erkenntniß erlangen, also nur Philosophen und selbst diese nicht ohne Irrthum, so daß kein Heide zur Wahrheit gelangen könnte.

Aber selbst in dem Falle, als die Vernunft die religiöse Wahrheit ohne Irrthum erkennen kann, ist die göttliche Offenbarung nothwendig, weil die menschliche, auch irrthumsfreie Erkenntniß keine vollkommene Sicherheit ohne Offenbarung erlangt, und weil die persönliche Hingabe an die Wahrheit zur Religion absolut nothwendig, aber ohne Herablassung Gottes und ohne Offenbarung nicht möglich ist. Die persönliche Offenbarung allein läßt einen Glauben, die persönliche Hingabe an die göttliche Wahrheit, zu; das blose Wissen führt nicht dazu. „Ohne Glauben aber ist es unmöglich Gott zu gefallen." (Hebr. 11, 6.) Diesen Glauben kann der Heide haben in Rücksicht auf die göttliche Vorsehung.

Wenn aber die Offenbarung überhaupt nothwendig ist, weil das menschliche Wissen, auch wenn es wahr ist, nicht zum persönlichen Glauben an den lebendigen Gott hinreicht, so ist sie um so mehr in den übernatürlichen und positiven Wahrheiten geboten, weil diese nur geahnt, aber nicht bestimmt erkannt werden können, von welcher Art die christlichen und historischen Wahrheiten sind[2]). Absolut zu verwerfen ist der Dualismus, wornach die natürliche Erkenntniß nur die natürliche, die übernatürliche aber nur die übernatürliche Seligkeit beträfe; denn der Heide und Christ erkennen ihre gleiche Bestimmung und Seligkeit, nur jener unvollkommen, dieser vollkommen, weil es nur Eine wahre Religion, aber darin einen Stufengang gibt.

---

[1]) L. c. cap. IV. Unum est, quod paucis hominibus Dei cognitio inesset. A fructu enim studiosae inquisitionis, qui est veritatis inventio, plurimi impediuntur tribus de causis.

Secundum inconveniens est, quod illi, qui ad praedictae veritatis cognitionem vel inventionem invenirent, vix post longum tempus pertingerent. — Tertium inconveniens est, quod investigationi rationis humanae plerumque falsitas admiscetur.

[2]) L. c. cap. 5. Necessarium fuit homini divinitus credenda proponi etiam illa, quae rationem excedunt. Nullus enim desiderio et studio in aliquid tendit, nisi sit ei praecognitum. Quia ergo ad altius bonum, quam experiri in praesenti vita possit humana fragilitas, homines per divinam providentiam ordinantur, oportuit mentem evocari in aliquid altius, quam ratio nostra in praesenti possit pertingere, ut sic disceret aliquid desiderare et studio tendere in aliquid, quot totum statum praesentis vitae excedit. Et hoc praecipue christianae religioni competit, quae singulariter bona spiritualia et aeterna promittit.

61. Aber die natürliche Vernunft muß im Stande sein, die bestehende Offenbarung Gottes, wie ehedem die durch Moses, so jetzt die durch Christus zu erkennen, und darum kann nicht der Offenbarungsglaube vorangehen, da ja die Vernunft wissen muß, warum sie glaubt.

Diese Beweggründe, warum die göttliche Offenbarung zu glauben sei, heißen motiva credibilitatis, und die Wahrheiten, welche dem Glauben an die Offenbarung vorangehen, heißen praeambula fidei; denn der Mensch muß voraus wissen, daß Gott existirt, daß er den Menschen zur Seligkeit berufen hat, um urtheilen zu können, ob die göttliche Offenbarung historisch gegeben sei. Das Kriterium ist das Wunder, oder eine That Gottes, wodurch er sich als höchsten Herrn kundgibt und seine Offenbarung besiegelt, wie der heilige Thomas[1]) entsprechend lehrt.

Der christliche Glaube ist darum kein blinder, weil er auf der natürlichen Erkenntniß der Vernunft und der Gründe ruht, daß Gott selbst sein Urheber ist.

## II.

### Von dem Verhältnisse der Speculation zur Offenbarungswahrheit.

### §. 13.

62. Die Untersuchung, ob die Offenbarungswahrheit eine speculative Erkenntniß zuläßt, oder ob die Einsicht (intellectus) den Glauben aufhebt, hängt auch davon ab, welche Begriffe mit der Vernunfterkenntniß oder Philosophie und Speculation verbunden werden.

Die speculative Erkenntniß ist von der natürlichen unterschieden; denn letztere ruht auf der primitiven und erfahrungsmäßigen Vermitt-

---

[1]) L. c. cap. 6. Hujusmodi autem veritati, cui ratio humana experimentum non praebet, fidem adhibentes non leviter credunt, quasi doctas fabulas secuti, ut secunda Petri (1, 16.) dicitur. Haec enim divinae sapientiae secreta ipsa divina Sapientia, quae omnia plenissime novit, dignata est hominibus revelare, quae sui praesentiam et doctrinae et inspirationis veritatem convenientibus argumentis ostendit, dum ad confirmandum ea, quae naturalem cognitionem excedunt, opera visibiliter ostendit, quae totius naturae superant facultatem, videlicet in mirabili curatione languorum, mortuorum suscitatione, coelestium corporum mirabili immutatione et quod est mirabilius, humanarum mentium inspiratione, ut idiotae et simplices, dono Spiritus sancti repleti, summam sapientiam et facundiam in instanti consequerentur.

I. qu. 2. a 2. Ad 1. ergo d., quod Deum esse et alia hujusmodi, quae per rationem naturalem nota possunt esse de Deo, non sunt articuli fidei, sed praeambula ad articulos. Sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam.

lung, erstere dagegen auf der begrifflichen. Nach der natürlichen Erkenntniß weiß sich der Mensch frei und er fühlt sich frei, nach der speculativen erkennt er den Zusammenhang der Freiheit mit dem Wesen des Geistes. Beide Arten von Erkenntnissen heben sich nicht auf, sondern sie unterstützen sich; die speculative Erkenntniß setzt die natürliche voraus.

Weil nun die Speculation die natürliche Erkenntniß und den historischen Glauben nicht aufhebt, so ist eine Vereinigung des religiösen Glaubens mit der Vernunfteinsicht möglich, weil beide nicht verschiedene Stufen einer und derselben Erkenntniß, sondern verschiedene Vermittlungen derselben Sache sind und auf einem verschiedenen Grunde ruhen. Nach der Schrift wird der Glaube nur durch die Anschauung, aber nicht durch die Speculation und Wissenschaft aufgehoben, welche vielmehr selbst mit der Anschauung verschwinden (I. Cor. 13, 8. 12.).

Nur der rationalistische und aprioristische Standpunkt der Philosophie läßt sich mit dem Glauben oder der Offenbarungswahrheit nicht vereinigen; aber er ist im Prinzipe irrig und hebt auch die natürliche Erkenntniß auf, ohne welche eine Speculation absolut unmöglich ist.

63. Thomas[1]) hat eine irrige Ansicht von der Speculation, daß sie nämlich eine Anschauung sei, und er muß daher als Philosoph lehren, daß die Speculation mit dem Glauben unverträglich sei. Da es nun eine natürliche und übernatürliche Wahrheit gibt, so folgt aus diesen Prinzipien, daß von den übernatürlichen Wahrheiten nur ein Glaube ohne Wissen, von den natürlichen nur ein Wissen möglich ist, es sei denn, daß im letzten Falle Jemand die Wissenschaft nicht erreicht. Aber in dem Falle, als Jemand nicht blind glauben kann, sondern

[1]) 2. 2. qu. 1. a. 5. Utrum ea, quae sunt fidei, possint esse scita. — R. d. quod omnis scientia habetur per aliqua principia *per se nota et per consequens visa;* et ideo oportet, quaecumque sunt scita, aliquo modo esse visa. Non autem est possibile, quod idem ab eodem sit visum et creditum. Unde etiam impossibile est, quod ab eodem idem sit scitum et creditum. Potest tamen contingere, ut id, quod est visum vel scitum ab uno, sit creditum ab alio. Etenim quae de trinitate credimus, nos visuros speramus, secundum illud I. ad Cor. 13, 12: Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem; quam quidem visionem jam angeli habent; unde quod nos credimus, illi vident. Et sic similiter potest contingere, ut id, quod est visum vel scitum ab uno homine, etiam in statu vitae, sit ab alio creditum, qui hoc demonstrative non novit. Id tamen quod communiter omnibus proponitur hominibus ut credendum, est communiter non scitum, et ista sunt, quae simpliciter fidei subsunt. Et ideo fides et scientia non sunt de eodem.

Ad 3. dicendum, quod ea, quae demonstrative probari possunt, inter credenda numerantur, non quia de ipsis simpliciter sit fides apud omnes, sed quia praeexiguntur ad ea, quae sunt fidei, et oportet ea saltem per fidem praesupponi ab his, qui eorum demonstrationem non habent.

zugleich wissen muß, daß Gott existirt und das höchste Gut ist, wäre der Blindgläubige allein zur Seligkeit berufen, während der Wissende, welcher keinen Glauben haben kann, der Seligkeit verlustig ginge. Daher widerstreitet diese Lehre der Schrift, welche die Heiden unentschuldbar nennt, weil sie Gott finden und dadurch selig werden könnten, wie die Juden, wenn sie glaubten und Gott recht verehrten, und der Hebräerbrief führt für den Glauben, der Gott wohlgefällig macht, nur natürliche Wahrheiten an, nämlich, daß Gott ist und daß er die, welche ihn suchen, belohnt.

Aber selbst hinsichtlich der naturreligiösen Wahrheiten kommt Thomas mit sich in Widerspruch, weil er auf der einen Seite lehrt, daß die vom Sinnlichen ausgehende Erkenntniß nicht zur Anschauung des göttlichen Wesens sich erheben kann, während er auf der anderen Seite sagt, daß die Wissenschaft, weil sie ein Schauen des Objectes ist, den Glauben aufhebt.

Erwägt man aber die theologischen Gründe, die Thomas [1]) anführt, so paralysiren sie seine philosophischen; denn er nimmt an, daß die Wissenschaft das Glaubensverdienst nicht schwäche, und daß die im Dienste des Glaubens wirksame Erforschung der Glaubensgründe sogar verdienstlich sei. Auch strebt er nach speculativen Gründen im Verlaufe seiner theologischen Entwicklungen und er spricht selbst von evidenten Gründen, also nicht von blosen Wahrscheinlichkeitsbeweisen.

Es lehrt nämlich Thomas [2]) durchgängig, daß nur Analogien und Wahrscheinlichkeitsgründe in den christlichen Glaubenslehren gefunden

---

[1]) 2. 2. qu. 2. a. 9. Ad 2. Consideratio scientiae potest esse meritoria, si referatur ad finem charitatis, id est, ad honorem Dei vel ad utilitatem proximi. — Art. 10. Alio modo ratio humana potest se habere ad voluntatem credentis consequenter. Cum enim homo habet promptam voluntatem ad credendum, diligit veritatem creditam et super ea excogitat et amplectitur, si quas rationes ad hoc invenire potest; et quantum ad hoc ratio humana non excludit meritum fidei, sed est signum majoris meriti. Ad 1. Quamdo homo habet voluntatem credendi ea, quae sunt fidei ex sola auctoritate divina, etiamsi habet rationem demonstrativam ad aliquid eorum, puta ad hoc, quod est Deum esse, non propter hoc tollitur vel diminuitur meritum fidei . .

[2]) S. ph. I. 8. Humana igitur ratio, ad cognoscendum fidei veritatem, quae solum videntibus divinam substantiam potest esse notissima, ita se habet, quod ad eam potest aliquis veras similitudines colligere, quae tamen non sufficiunt ad hoc, quod praedicta veritas quasi demonstrative vel per se intellecta comprehendatur.

Cap. 9. Ad primae igitur veritatis manifestationem per rationes demonstrativas, quibus adversarius convinci possit, procedendum est. Sed quia tales rationes ad secundam veritatem haberi non possunt, non debet esse ad hoc intentio, ut adversarius rationibus convincatur, sed ut ejus rationes, quas contra veritatem habet, solvantur, quum veritati fidei ratio naturalis contraria esse non possit. Singularis vero modus convincendi adversarium contra hujusmodi veritatem, est ex auctoritate

werden können, und keine strengen Beweise angestrebt werden dürfen, weil dadurch der Glaube beeinträchtigt wird, was durchaus nicht der Fall ist, wenn die speculativen Gründe nicht die einzigen sind und wenn ihnen nur ein secundärer Werth eingeräumt wird.

64. Was aber die Gegengründe gegen die Offenbarungslehren anlangt, so sind, wie Thomas[1]) sagt, nur Scheingründe möglich, weil

Scripturae divinitus confirmata miraculis. Quae enim supra rationem humanam sunt, non credimus, nisi Deo revelante. Sunt tamen ad hujusmodi veritatem manifestandam rationes aliquae verisimiles inducendae, ad fidelium quidem exercitium et solatium, non autem ad adversarios convincendos, quia ipsa rationum insuffientia eos magis in suo errore confirmaret, dum aestimarent, nos propter tam debiles rationes veritati fidei consentire. — Vergleiche christliche Pistik, I. S. 50.

1) L. c. cap. 7. Ea, quae naturaliter rationi sunt insita, verissima esse constat, in tantum, ut nec ea falsa sit possibile cogitare; nec id, quod fide tenetur, quum tam evidenter confirmatum sit, fas est credere esse falsum. Quia igitur solum falsum vero contrarium est, ut ex eorum diffinitionibus inspectis manifeste apparet, impossibile est illis principiis, quae ratio naturaliter cognoscit, praedictam veritatem fidei contrariam esse.

Illud idem, quod inducitur in animam discipuli a docente, doctoris scientia continet, nisi doceat ficte, quod de Deo nefas est dicere. Principiorum autem naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita, quum ipse Deus sit auctor nostrae naturae. Haec ergo principia etiam divina Sapientia continet. Quidquid igitur principiis hujusmodi contrarium est, est divinae Sapientiae contrarium; non igitur a Deo esse potest. Ea igitur, quae ex revelatione divina per fidem tenentur, non possunt naturali cognitioni esse contraria. — Ex quo evidenter colligitur, quaecumque argumenta contra fidei documenta ponantur, haec ex principiis primis naturae inditis, per se notis, non recte procedere. Unde nec demonstrationis vim habent, sed vel sunt rationes probabiles vel sophisticae; et sic ad ea solvenda locus relinquitur.

Super Boëtium de trinitate (opusc. 70.). Dona gratiarum hoc modo naturae adduntur, quod eam non tollunt, sed magis perficiunt. Unde et lumen fidei, quod nobis gratis infunditur, non destruit lumen naturalis cognitionis nobis naturaliter inditum. Quamvis autem naturale lumen mentis humanae sit insufficiens ad manifestationem eorum, quae per fidem manifestantur, tamen impossibile est, quod ea, quae per fidem nobis traduntur divinitus, sint contraria his, quae per naturam nobis sunt indita. Oporteret enim alterum esse falsum, et cum utrumque sit nobis a Deo, Deus esset nobis auctor falsitatis, quod est impossibile. — Sicut autem sacra doctrina fundatur super lumen fidei, ita philosophia super lumen naturale rationis. Unde impossibile est, quod ea, quae sunt philosophiae, sint contraria eis, quae sunt fidei, sed deficiunt ab eis. Continent tamen quasdam similitudines eorum et quaedam ad ea praeambula, sicut natura praeambula est ad gratiam. Si quid autem in dictis philosophorum inveniatur contrarium fidei, hoc non est philosophiae, sed magis philosophiae abusus ex defectu rationis. Et ideo possibile est ex principiis philosophiae hujusmodi errorem refellere vel ostendendo, omnino esse impossibile vel non esse necessarium. Sicut enim ea, quae fidei sunt, non possunt demonstrative probari: ita quaedam contraria his non possunt demonstrative ostendi esse falsa, sed potest ostendi non esse ea necessaria.

Gott nicht irren kann. Da es aber eine doppelte Art der Wahrheit gibt, so müssen die Gegengründe z. B. gegen die menschliche Unsterblichkeit oder die Incarnation des Sohnes Gottes auch von doppelter Art sein. Nimmt man positive Beweise bei den Naturwahrheiten an, so ist es consequent, zu lehren, daß auch die Gegengründe adäquat widerlegt werden können.

Lassen aber die christlichen Lehren keine positive Speculation zu, so muß man die Gegenreden entweder für rein unmöglich halten, da man von dem, was schlechthin verborgen ist, gar nicht reden kann, oder man muß lehren, daß man solche Einwürfe nicht adäquat durch speculative Gründe, sondern nur durch die Autorität, oder nur durch Wahrscheinlichkeitsgründe widerlegen kann. Es kann ohne Widerspruch nicht behauptet werden, daß die Gegenreden direct widerlegt werden können, wenn eine positive Speculation in den Glaubenslehren nicht möglich ist, weßhalb auch viele Scholastiker consequent lehren, daß man die speculativen Einwürfe gegen das Christenthum nicht direct und durch Speculation widerlegen könne, da keine solche möglich sei. Daraus ergibt sich, daß die Thomistische Lehre über Glauben und Wissen nicht allseitig richtig ist und daher im Prinzipe verbessert werden muß.

65. Was die theologische Speculation nach Thomas anlangt, so beschränkt sie sich bei den christlichen Lehren nur auf Wahrscheinlichkeitsgründe, weil beweisende und evidente Gründe, die der Anschauung gleich kommen, den Glauben aufheben[1]). Aber mit der Berichtigung der letzten Behauptung fällt auch diese, daß keine speculative Beweisführung möglich sei.

Thomas[2]) beschränkt daher auch die Speculation auf die Naturreligion und nimmt hier eine doppelte Methode an; denn die Theologie

---

[1]) L. c. super Boëtium. Ad 5. d. quod duplex est humana ratio; una demonstrativa, cogens intellectum ad credendum; et talis non potest haberi de his, quae sunt fidei. Sed potest haberi ad evacuanda ea, quae fidem destruunt vel impossibilem asserunt. Quamvis enim ea, quae fidei sunt, demonstrari non possunt, non tamen possint demonstrative improbari. Si autem talis ratio ad probandum ea, quae sunt fidei, induceretur, evacuaretur meritum fidei, quia jam assentire his non esset voluntarium, sed necessarium. Ratio autem persuasoria sumpta ex aliquibus similitudinibus ad ea, quae sunt fidei inducta, non evacuat fidei rationem, quia non facit ea esse apparentia.

[2]) S. ph. l. II. c. IV.: — Alia et alia circa creaturas et philosophus et fidelis considerat; philosophus namque considerat illa, quae eis secundum naturam propriam conveniunt, sicut igni ferri sursum; fidelis autem ea solum considerat circa creaturas, quae eis conveniunt, secundum quod sunt ad Deum relata, utpote quod sunt a Deo creata, quod sunt Deo subjecta et hujusmodi. — Si qua vero circa creaturas communiter a philosopho et fideli considerantur, per alia et alia principia traduntur. Nam

soll von Gott, die Philosophie von der Welt ausgehen, jene Alles nur in Bezug auf Gott, diese die Objecte an sich betrachten. Dieses ist einseitig, weil die Metaphysik auch von Gott an sich handelt; aber hier soll die Theologie von anderen Prinzipien ausgehen, nämlich von der Autorität, was aber in den ersten Wahrheiten, z. B. hinsichtlich der Beweise für Gottes Dasein, nicht möglich ist, da die Autorität selbst erst begründet werden muß. Demgemäß wäre eine theologische Speculation selbst in der Naturreligion etwas Widersprechendes und der Magddienst, den die Philosophie der Theologie zu leisten hätte, bestände nur darin, daß die Theologie die philosophischen Sätze entlehnte als fremdes Eigenthum, wie eine Wissenschaft sich auf die Sätze der anderen stützt. Der Satz, daß die Philosophie ancilla theologiae sei, ist, richtig verstanden, in jeder Wissenschaft giltig, weil nur gegen den Rationalismus gerichtet; aber das andere Extrem ist es, wenn man jenen Satz im antirationalen Sinne deutet und jeden Gebrauch der Philosophie und Speculation in der Theologie für unmöglich und unzulässig hält.

## III.

### Von dem einheitlichen Verhältnisse der Religionswissenschaft oder Theologie.

### §. 14.

66. Soll die Theologie eine Wissenschaft sein, so muß ihr Inhalt einheitlich und systematisch entwickelt werden. Der Inhalt ist gegeben und das materiale oder positive Element; die einheitliche Entwicklung muß hinzutreten und bildet das speculative Element.

philosophus argumentum assumit ex propriis rerum causis; fidelis autem ex causa prima, utputa quia sic divinitus est traditum, vel quia hoc in gloriam Dei cedit, vel quia potestas est infinita. Unde et ipsa maxima sapientia dici debet, utpote semper altissimam causam considerans, secundum illud: Haec est enim vestra sapientia et intellectus coram populis (Deuter. 4, 6.); et propter hoc ipsi, quasi principali, philosophia humana deservit. Et ideo interdum ex principiis philosophiae humanae sapientia divina procedit; nam et apud philosophos prima philosophia utitur omnium scientiarum documentis ad suum propositum ostendendum. — (Super Boëtium. Ad 3. et 7. Metaphysica, quae est omnibus superior, utitur his, quae in aliis scientiis sunt probata. Et similiter theologia, cum omnes aliae scientiae sint ei quasi famulantes et praeambulae in via generationis, quamvis sint dignitate posteriores, potest uti principiis omnium aliarum.) — Exinde etiam est, quod non eodem ordine utraque doctrina procedit. Nam in doctrina philosophiae, quae creaturas secundum se considerat et ex eis in Dei cognitionem perducit, prima est consideratio de creaturis et ultima de Deo; in doctrina vero fidei, quae creaturas nonnisi in ordine ad Deum considerat, primo est consideratio Dei et postmodum creaturarum, et sic est perfectior, utpote Dei cognitioni similior, qui seipsum cognoscens alia intuetur.

Die Scholastik unterscheidet das materiale und formale Element, wie die Materie, welche durch die Form zur Einheit geführt werden soll. Aber in der Materie muß selbst bereits die Form liegen und es kann nur von einer Erkenntniß und Ausentwicklung die Rede sein. Hier kommt wiederum die mechanische oder organische Entwicklung zur Anwendung.

Man kam hiebei nicht zum Ziele, weil die Theologie bald in diesem, bald in jenem Sinne genommen wurde; denn der heilige Thomas [1]) faßt Theologie erstens als heilige Lehre, als Offenbarungslehre, zweitens als Lehre von dem höchsten Objecte oder Gott, und bestimmt darnach Gott als das formale Object, und drittens als Wissenschaft davon, soferne er der Theologie die Aufgabe setzt, aus ihren Prinzipien zu beweisen. Auf die Theologie als Religionswissenschaft deutet er in seinem theologischen Compendium hin.

67. Was das materiale Object der Theologie anlangt, so rechnet Thomas [2]) nur das, was und weil es geoffenbart ist, zur Theologie, wodurch allein die Einheit dieser Wissenschaft bestehen soll. Damit schließt er also die naturalis theologia aus und sagt sogar, daß sie sich von der theologia revelata wesentlich unterscheidet, weil sie von einem anderen Erkenntnißgrunde ausgeht.

Aber die übernatürliche Theologie läßt sich von der natürlichen nicht trennen, wenn sie nicht unmöglich werden will; denn die Offenbarung kann sich doch nicht selbst beweisen, sondern setzt die Vernunfteinsicht und die natürliche Erkenntniß voraus. Schließt daher die Offenbarungstheologie die natürliche aus, so wird sie grundlos.

Ueberdieß aber ist die Offenbarung nur Mittel, welches das Object enthüllt, gehört aber nicht zum Objecte als die Form, wodurch in das Object Einheit gebracht wird. Thomas nimmt die Offenbarung als ratio formalis der Theologie, aber später setzt er wiederum Gott an.

---

[1]) I. qu. 1.; 3 et 7 et 8.

[2]) L. c. a. 3. R. d. sacram doctrinam unam scientiam esse. Est enim unitas potentiae et habitus consideranda secundum objectum, non quidem materialiter, sed secundum rationem formalem objecti; puta, homo, asinus et lapis conveniunt in una formali ratione colorati, quod est objectum visus. Quia igitur sacra Scriptura seu doctrina considerat aliqua, secundum quod sunt divinitus revelata, omnia, quaecumque sunt divinitus revelabilia, communicant in una ratione formali objecti hujus scientiae; et ideo comprehenduntur sub sacra doctrina sicut sub scientia una.

Art. 1. ad. 2. Nihil prohibet de eisdem, de quibus philosophicae disciplinae tractant, secundum quod sunt cognoscibilia lumine naturalis rationis, etiam aliam scientiam tractare, secundum quod cognoscuntur lumine divinae revelationis. Unde theologia, quae ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ab illa theologia, quae pars philosophiae ponitur.

Daher genügt ihm die Offenbarungsform nicht[1]), um die Einheit der Wissenschaft zu finden, sondern er lehrt nach einem anderen Grunde, daß die heilige Lehre von Gott hauptsächlich und von den anderen Objecten mit Beziehung auf Gott rede. Hier fällt die Theologie als Offenbarungslehre mit der Theologie als Lehre von Gott zusammen.

68. Daher fällt bei Thomas[2]) das formale Object nicht in den Offenbarungsbegriff, sondern in das höchste Object, das durch die Theologie bezeichnet wird.

Dieses formale Element gehört zum Objecte, nicht zur Wissenschaft selbst, weil auch die Einheit eine objective sein muß. Nun ist wohl das Geoffenbarte und die Offenbarung eine objective Einheit; nimmt man aber Theologie, so liegt darin nur das höchste Object, aber weder das materiale ganze, noch das formale Object. Soll Alles auf Gott bezogen werden, so muß dieses bereits bekannt sein; soll es daraus abgeleitet werden, so muß es darin enthalten sein. Aber in Gott ist die Creatur nicht enthalten, außer durch eine pantheistische Entwicklung. Sieht man auf den Grund, den Thomas für das Subject oder formale Object angibt, so ergibt sich, daß er nur auf die Offenbarung, nicht auf Gott paßt. Mensch und Stein soll als Farbiges das Object des Gesichtes sein; also ist Gott und die Creatur das Object, weil die Offenbarung davon spricht. Aber Gott verhält sich nicht als Vermittlung, wie die Farbe, sondern als Object, und er bezieht sich nicht auf die Creatur, wie die Farbe auf den Stein und den Menschen.

69. Was die wissenschaftliche Aufgabe in der Theologie anlangt, so fragt es sich, ob die Theologie überhaupt eine Wissenschaft ist, und sodann, welche Functionen die Wissenschaft hat.

Die Scholastiker müssen darüber streiten, ob die Theologie eine Wissenschaft sei, weil sie das Object nicht beweisen, sondern voraussetzen.

---

1) Art. 3. Ad primum ergo dicendum, quod sacra doctrina non determinat de Deo et de creaturis ex aequo; sed de Deo principaliter, et de creaturis, secundum quod referuntur ad Deum ut ad principium vel finem. Unde unitas scientiae non impeditur.

2) Art. 7. Deus est subjectum hujus scientiae. Sic enim se habet subjectum ad scientiam, sicut objectum ad potentiam vel habitum. Proprie autem illud assignatur objectum alicujus potentiae vel habitus, sub cujus ratione omnia referuntur ad potentiam vel habitum, sicut homo et lapis referuntur ad visum, in quantum sunt colorata; unde coloratum est proprium objectum visus. Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus vel quia habent ordinem ad Deum ut ad principium et finem. Unde sequitur, quod Deus vere sit subjectum hujus scientiae. Quod etiam manifestum fit ex principiis hujus scientiae, quae sunt articuli fidei, quae est de Deo.

Thomas[1]) faßt die Theologie als eine scientia subalternata, welche ihre Prinzipien nicht beweist, sondern entlehnt, wie die Musik ihre Prinzipien aus der Arithmetik entnimmt. Allein hier sind das positive und speculative Element nicht unterschieden; denn unter Prinzipien versteht Thomas den Inhalt oder die geoffenbarten Glaubenswahrheiten, aber nicht die speculativen Prinzipien, wornach der Inhalt bestimmt wird. Die Prinzipien, welche die Arithmetik entlehnt, sind nicht stoffliche, sondern constructive.

Daher ist zu sagen, daß die Theologie nicht durch diese entlehnten Prinzipien, da sie nur der Inhalt sind, schon Wissenschaft ist, sondern erst durch die Construction dieses Inhaltes zur Wissenschaft wird. Der Inhalt verhindert die Construction nicht, und es ist nicht wahr, daß der Inhalt der Theologie nur die Offenbarungswahrheit sei, da auch die theologia naturalis wesentlich dazu gehört.

Betrachtet man nun, welche Aufgabe der Theolog nach Thomas[2]) hat, so kann die Theologie keine Wissenschaft oder nur eine einseitige

---

[1]) L. c. a. 2. R. d., sacram doctrinam esse scientiam. Sed sciendum est, quod duplex est scientiarum genus. Quaedam enim sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, sicut arithmetica, geometria et hujusmodi; quaedam vero sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiae, sicut perspectiva procedit ex principiis notificatis per geometriam et musica ex principiis per arithmeticam notis. Et hoc modo sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum. Unde sicut musica credit principia tradita sibi ab arithmetico, ita doctrina sacra credit principia revelata sibi a Deo.

[2]) L. c. a. 8. Sicut aliae scientiae non argumentantur ad sua principia probanda, sed ex principiis argumentantur ad ostendendum alia in ipsis scientiis; ita haec doctrina non argumentatur ad sua principia probanda, quae sunt articuli fidei; sed ex eis procedit ad aliquid ostendendum, sicut Apostolus I. ad Cor. 15. ex resurrectione Christi argumentatur ad resurrectionem communem probandam. Sed tamen considerandum est in scientiis philosophicis, quod inferiores scientiae nec probant sua principia nec contra negantem principia disputant, sed hoc relinquunt superiori scientiae; suprema vero inter eas, scilicet metaphysica, disputat contra negantem sua principia, si adversarius aliquid concedit; si autem nihil concedit, non potest cum eo disputare, potest tamen solvere rationes ipsius. Unde sacra scriptura, cum non habeat superiorem, disputat cum negante sua principia, argumentando quidem, si adversarius aliquid concedat eorum, quae per divinum revelationem habentur; sicut per auctoritates sacrae doctrinae disputamus contra haereticos, et per unum articulum contra negantes alium. Si vero adversarius nihil credat eorum, quae divinitus revelantur, non remanet amplius via ad probandum articulos fidei per rationes, sed ad solvendum rationes, si quas inducit contra fidem.

Ad 2. d., quod argumentari ex auctoritate est maxime proprium hujus scientiae, eo quod principia hujus doctrinae per revelationem habentur. — Utitur tamen sacra doctrina etiam ratione humana, non quidem ad probandum fidem (quia per hoc tolleretur meritum fidei), sed ad manifestandum aliqua alia, quae traduntur in hac doctrina.

sein, weil der Theolog aus den gegebenen Prinzipien nur Schlüsse ziehen soll. Es ist aber die Hauptaufgabe bei jeder Wissenschaft die, daß der Inhalt erklärt und bestimmt wird; denn wenn der Inhalt nicht erkannt ist, können auch daraus keine Schlüsse gezogen werden. Aber daraus folgt nicht, daß die Prinzipien, wornach der Inhalt erklärt wird, aprioristische sind; denn die allgemeinen Prinzipien der Erklärung gelten überall, aber die besonderen müssen erst durch die Analyse und Erwägung des Inhaltes gewonnen werden, weßhalb diese Prinzipien dem Inhalte nicht fremd sind. Die Erklärung ist nur eine Entwicklung, und dazu gehören auch die besonderen Prinzipien, weil der Begriff oder die Definition das erste Product ist, wornach der andere Inhalt wiederum näher bestimmt wird.

Weil die Aufgabe, welche nach Thomas der Theolog zu lösen hat, offenbar einseitig ist, so nehmen andere Scholastiker als erste Function des Theologen einen habitus declarativus statt des deductivus, wie Thomas lehrt, an.

70. Der heilige Thomas [1]) fragt auch, ob die Theologie eine theoretische oder praktische Wissenschaft sei, und antwortet, daß die Theologie beides, aber doch mehr theoretisch sei, weil sie zunächst von Gott, und nicht von den menschlichen Acten handelt.

Unterscheidet man die Wissenschaft von dem Inhalte, so kann, da die Wissenschaft immer theoretisch ist, nur der Inhalt entscheiden, ob eine Wissenschaft theoretisch oder praktisch ist. Die Moral ist nach ihrem Inhalte ein Thun, also praktisch; aber die Dogmatik ist darum doch nicht theoretisch, wenn ihr Inhalt der Glaube ist, welcher gleichfalls ein Thun ist, obschon die Theorie vorherrscht. Erscheint die Religion als Inhalt, so kann kein Zweifel sein, ob die Theologie eine theoretische oder praktische Wissenschaft sei.

71. Durch diese Frage ist bereits eine Eintheilung vollzogen, nämlich in einen theoretischen und praktischen Theil. Thomas verknüpft zwar beide Theile, unterscheidet aber doch die Lehre von den menschlichen Handlungen, welche er nach der Lehre der Schöpfung und vor der von Christus setzt und in einen allgemeinen und besonderen Theil zerlegt. Im Ganzen ist die Moraltheologie damit festgestellt, obschon die Lehre von der Gnade auch in den theoretischen Theil

[1]) L. c. a. 4. Sacra doctrina, una existens, se extendit ad ea, quae pertinent ad diversas scientias philosophicas, propter rationem formalem, quam in diversis attendit, scilicet prout sunt divino lumine cognoscibilia; unde licet in scientiis philosophicis alia sit speculativa et alia practica, sacra tamen doctrina comprehendit sub se utramque, sicut et Deus eadem scientia se cognoscit et ea, quae facit. Magis tamen est speculativa quam practica, quia principalius agit de rebus divinis quam de actibus humanis.

und die von den Sacramenten aus dem theoretischen auch hieher zu ziehen ist.

Diese Eintheilung liegt in der Natur der Sache, in dem Inhalte, den die Symbole aussprechen, obschon in den mittleren Gebieten bald diese, bald jene Ordnung eingehalten werden kann. Aber die Eintheilung ist keine wissenschaftliche, weil sie nicht aus der Theologie allein, oder der deitas, dem formalen Objecte der Scholastik, abgeleitet werden kann.

Was die Methode anlangt, so folgt Thomas hierin dem Aristoteles, indem er zuerst die Gegengründe anführt, und sodann in corpore articuli entscheidet, und zuletzt die Gegengründe löst. Das Streben nach Universalität und die Rücksicht auf das Bedürfniß, die Irrthümer zu bekämpfen, nicht der Scepticismus dictirte diese Methode, welche indessen nicht überall zur Anwendung kommt. Die Nachscholastik hat sie modificirt.

# Erster Theil.

## Von der Thomistischen Theologie.

72. Da die Speculation eine Entwicklung und Nachbildung der Wirklichkeit ist, so erscheint das Wesen des zu erkennenden Objectes als die erste Nachbildung und Entwicklung. Die Religion ist aber das Object unserer Wissenschaft, und der Begriff der Religion, daß sie freie und persönliche Lebensgemeinschaft zwischen Gott und der geistigen Creatur sei, enthält daher bereits die Hauptgliederung; denn Gott, die Welt und der religiöse Rapport sind die drei Elemente.

Aber die Theologie selbst, die Theologie im eigentlichen Sinne, gliedert sich wiederum in drei Stufen, wovon die eine die andere voraussetzt. Die erste Stufe ist die allgemeinste und handelt von den Grundbegriffen der Theologie; die zweite hat die Attribute, wie die dritte die Dreipersönlichkeit Gottes zu entwickeln.

### Erste Gliederung.

#### Von den Grundbegriffen Gottes.

73. Die ersten Begriffe oder Bestimmungen, welche in jeder Religion Gott beigelegt werden, sind die, daß Gott existirt, daß er das höchste Wesen und die höchste Persönlichkeit, sowie, daß er Einer sei. Diese Begriffe hängen unzertrennbar zusammen; aber doch muß die Wissenschaft den einen vor dem anderen entwickeln. Der erste Begriff ist aber die Existenz Gottes, wobei vorausgesetzt wird, daß er das höchste Wesen und nur Einer sei. Diese Unterscheidung kommt im natürlichen Bewußtsein nicht vor; denn dieses bezeichnet Gott concret als höchsten Herrn u. s. w. und verbindet damit zugleich die Begriffe, daß er existirt und nur Einer ist. Es muß also vorzüglich gegen die Atheisten die Lehre von der Existenz Gottes, wie gegen die Pantheisten die Lehre von der Persönlichkeit und Einzigkeit Gottes festgestellt werden.

## Erstes Glied.

### Von der Existenz Gottes.

§. 15.

74. Die Existenzbeweise Gottes können durch zwei extreme Ansichten verkehrt werden. Entweder lehrt man, daß diese Argumente werthlos seien, weil Gottes Existenz unbestreitbar und unbezweifelbar ist, oder man behauptet, sie seien unmöglich, weil man Gottes Wesen und Existenz nicht beweisen, sondern nur glauben kann.

Gegen die erste Behauptung, daß Gottes Existenz an sich bekannt ist, macht Thomas[1]) geltend, dieses komme nur von der Gewohnheit, und Gottes Existenz sei wohl an sich, aber nicht in Bezug auf uns bekannt. Somit bestreitet Thomas die primitive und natürliche Gotteserkenntniß und daher auch den ontologischen Beweis des h. Anselm.

Um also die zweite Lehre zu widerlegen, daß man Gott nur glauben könne, bleibt nur mehr der sogenannte aposteriorische Beweis, von der Wirkung auf die Ursache, übrig, weil Gottes Wesen nicht an sich erkannt und so auf seine Existenz nicht geschlossen werden kann, sondern weil nur auf Gottes Existenz mit Ausschluß seines Wesens von der Welt geschlossen wird.

75. Um daher die Thomistische Lehre[2]) zu untersuchen, müssen die Thomistischen Lehren über die apriorische und aposteriorische Beweisführung, sowie über das Verhältniß von Wesen und Existenz näher erörtert werden. Der apriorische Beweis ist der aus der realen Ursache (propter quid) auf die Wirkung, der aposteriorische (quia) ist der entgegengesetzte. Dieser apriorische Beweis ist also der realapriorische,

[1]) S. phil. I. c. 11. Praedicta autem opinio provenit: partim quidem ex consuetudine, qua a principio homines assueti sunt, nomen Dei audire et invocare; — partim vero contingit ex eo, quod non distinguitur, quod est notum per se simpliciter et quod quoad nos notum est. Nam simpliciter quidem Deum esse per se notum est, quum hoc ipsum, quod Deus est, sit suum esse. Sed quia hoc ipsum, quod Deus est, mente concipere non possumus, remanet ignotum quoad nos.

[2]) I. qu. 2. a. 2. Duplex est demonstratio. Una, quae est per causam et dicitur propter quid, et haec est per priora simpliciter; alia est per effectum et dicitur demonstratio quia, et haec est per ea, quae sunt priora quoad nos. Cum enim effectus aliquis nobis est manifestior, quam sua causa, per effectum procedimus ad cognitionem causae. Ex quolibet autem effectu potest demonstrari propriam causam ejus esse, si tamen ejus effectus sint magis noti quoad nos; quia cum effectus dependeant a causa, posito effectu necesse est causam praeexistere. Unde Deum esse, secundum quod non est per se notum quoad nos, demonstrabile est per effectus nobis notos.

nicht der idealapriorische, wornach aus dem Begriffe und Wesen auf den Inhalt geschlossen wird. Ein realapriorischer Beweis ist aber bei Gott nicht möglich, weil er keine reale Ursache über sich hat, und sodann, weil die Existenz überhaupt nicht von dem Wesen verursacht, sondern damit gegeben ist, und endlich, weil dieser Beweis an sich unmöglich und widersprechend ist; denn nur der Begriff, das ideale Wesen ist das Erste, welches dem Menschen zugänglich ist. Das reale Wesen müßte also mit dem Begriffe identisch sein, um einen solchen Beweis führen zu können.

Es muß daher weiter untersucht werden, was Thomas [1]) unter der Existenz und unter dem Wesen begreife, und wie er beide Begriffe vermittle. Er lehrt aber, daß nach Aristoteles das quod quid est, also die begriffliche Wesenheit, das Prinzip der Beweisführung sei; daß aber bei Gott nicht das Wesen erkannt und geschaut und daher, weil von der Sinnlichkeit ausgegangen werden muß, nur erkannt werden kann, daß er ist. Demgemäß wäre ein Existenzbeweis Gottes ohne Erkenntniß des Wesens möglich. Zugleich lehrt er [2]), daß nicht die essentia und das esse Dei, das uns bekannt ist, sondern nur das esse oder die Copula im Urtheile bewiesen werde, und daß nicht die göttliche Wesenheit, sondern die Wirkung des Wesens zum Beweismittel diene.

Aber nicht das Sein der Copula, sondern die Existenz muß bewiesen werden, und das Begriffliche muß das wirkliche Sein erreichen. So findet sich bei Thomas ein Dualismus, welcher den Begriff von der Sache und die Existenz von dem Wesen trennt.

76. Daraus erklärt sich die Thomistische Verwerfung [3]) des Anselmischen Argumentes. Er trennt das begriffliche Sein von dem

---

[1]) S. ph. I. c. 8: — Demonstrationis principium est quod quid est. — Ducitur tamen ex sensibilibus intellectus noster in divinam cognitionem, ut cognoscat de Deo, quia est. (Nro. 59. letzte Anm.).

[2]) L. c. c. 12. Nec hoc debet movere, quod in Deo idem est essentia et esse. Nam hoc intelligitur de esse, quo Deus in seipso subsistit, quod nobis, quale sit, ignotum est, sicut ejus essentia; non autem intelligitur de esse, quod significat compositionem intellectus. Sic enim esse Deum sub demonstratione cadit, dum ex rationibus demonstrativis mens nostra inducitur hujusmodi propositionem de Deo formare, qua exprimat Deum esse. In rationibus autem, in quibus demonstratur Deum esse, non oportet assumi pro medio divinam essentiam sive quidditatem, sed loco quidditatis accipitur pro medio effectus, sicut accidit in demonstrationibus quia.

[3]) L. c. cap. 11. Nec oportet, ut statim cognita hujus nominis Deus significatione Deum esse sit notum. Primo quidem, quia non omnibus notum est, etiam concedentibus Deum esse, quod Deus sit id, quo majus cogitari non possit, quum multi antiquorum mundum istum dixerint Deum esse. Nec etiam ex interpretationibus hujus nominis Deus, quas Damascenus posuit, aliquid hujus intelligi datur.

realen, auch darum, weil nach der Compositionstheorie Wesen und Existenz nicht zusammenfallen, sondern zwei Stücke sind. Ein solcher Dualismus liegt in dem Satze, daß die Sache und die Namensbestimmung sich gleichverhalten, das heißt, wenn Mensch existirt, so auch das sinnlich vernünftige Wesen, wenn aber Mensch nicht existirt, so auch letzteres nicht; denn Mensch drückt eben an sich nur etwas Existirendes aus, wie Gott. Aber Zweifaches kann Gott nicht ausdrücken.

Daher lehrt auch Thomas[1]), daß der Mensch zwar eine natürliche Sehnsucht nach der Seligkeit und nach Gott habe, daß er aber hiemit einen ganz unbestimmten Begriff verbinde, was nur von der verkehrten Natur gesagt werden kann. Denn die natürliche Vernunft, welche die natürlichen Kräfte nicht mißbraucht, erkennt Gott als höchstes und persönliches Wesen, wie als höchstes Gut.

77. Betrachten wir aber die aposteriorischen Beweise, so stellt Thomas[2]) deren fünf auf, welche wir näher zu untersuchen haben.

---

Deinde quia, dato quod ab omnibus per hoc nomen Deus intelligatur aliquid, quo majus cogitari non possit, non necesse erit aliquid esse, quo majus cogitari non potest, in rerum natura. Eodem enim modo necesse est *poni rem et nominis rationem.* Ex hoc autem, quod mente concipitur, quod profertur hoc nomine Deus, non sequitur, Deum esse, nisi in intellectu. Unde nec oportebit id, quo majus cogitari non potest, esse nisi in intellectu, et ex hoc non sequitur, quod sit aliquid in rerum natura, quo majus cogitari non possit.

1) L. c. Sic homo naturaliter Deum cognoscit, sicut naturaliter ipsum desiderat. Desiderat autem ipsum homo naturaliter, in quantum desiderat naturaliter beatitudinem, quae est quaedam similitudo divinae bonitatis. Sic igitur non oportet, quod Deus ipse, in se consideratus, sit naturaliter notus homini, sed similitudo ipsius. Unde oportet, quod per ejus similitudines in effectibus repertas in cognitionem ipsius homo ratiocinando perveniat.

2) I. qu. 2. a. 3. Deum esse, quinque viis probari potest. Prima autem et manifestior via est, quae sumitur ex parte motus. Certum est enim et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem, quod movetur, ab alio movetur; nihil enim movetur nisi secundum quod est in potentia ad illud, ad quod movetur; movet autem aliquid, secundum quod est actu; movere enim nihil aliud est, *quam educere aliquid de potentia in actum.* De potentia autem non potest aliquid reduci in actum nisi per aliquod ens in actu; sicut calidum in actu, ut ignis, facit lignum, quod est calidum in potentia, esse actu calidum, et per hoc movet et alterat ipsum. Non autem est possibile, ut idem sit simul in actu et potentia secundum idem, sed solum secundum diversa; quod enim est calidum in actu, non potest simul esse calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia. Impossibile est ergo, quod secundum idem et eodem modo aliquid sit movens et motum vel quod moveat seipsum. Omne ergo quod movetur, oportet ab alio moveri. Si ergo id, a quo movetur, moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri et illud ab alio. Hic autem non est procedere in infinitum, quia sic non esset aliquod primum movens et per consequens nec aliquod aliud movens, quia moventia secunda non movent nisi per hoc, quod

Die ersten zwei Argumente, das von dem ersten Beweger und von der ersten Ursache, gehören zusammen und ergänzen sich, weßhalb wir sie zusammen betrachten. Das erste Argument stammt von Aristoteles und lautet: Daß Einiges bewegt wird, ist Thatsache; es bewegt sich aber nicht selbst, sondern wird von Aussen bewegt, und es muß daher einen ersten Beweger geben, wenn man auch Mittelglieder annimmt.

Die Beweiskraft dieses Argumentes liegt aber in dem Sinne der Bewegung. Nun verbindet Thomas damit den Sinn, daß etwas aus dem Potenzzustande zur Wirklichkeit gelangt. Also sollte das Argument lauten von dem ersten Erzeuger oder Gestalter u. s. w. Dieses Argument ist daher ein rein mechanisches und gälte nur, wenn die ganze Welt nichts als eine todte Masse, die gestaltet werden sollte, wäre. Daher führt es nicht über den Pantheismus hinaus, und Thomas[1]) verbessert selbst die Aristotelische Lehre von der ewigen Bewegung und daß der Himmelskörper sich selbst bewege.

Wenn nun der ewige Beweger oder Gestalter die erste Ursache ist, so fällt dieses Argument mit dem zweiten zusammen. Dieses lautet aber: In dem Sinnlichen gibt es eine Ordnung der bewirkenden Ursachen; aber nichts bewirkt sich selbst, also gibt es eine erste Ursache, Gott. Da die Beweiskraft[2]) in dem Sinne der causa efficiens liegt, so fällt der Beweis mit dem ersten, wenn die causa efficiens die causa movens ist, oder nur darin besteht, daß eine Materie geformt wird. Die Welt ist ein Mechanismus und Gott erscheint als die

---

sunt mota a primo movente, sicut baculus non movet, nisi per hoc, quod est motus a manu. Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur; et hoc omnes intelligunt Deum.

Comp. th. c. 3. Oportet autem, si in infinitum procedatur, in moventibus et motis primum movens non esse, igitur omnia infinita moventia et mota erunt instrumenta. Ridiculum est autem etiam apud indoctos, ponere instrumenta moveri non ab aliquo principali agente. Simile enim est hoc ac si aliquis circa constitutionem archae vel lecti ponat ferram vel securim absque carpetario operantem. Oportet igitur primum movens esse, quod sit omnibus supremum et hoc dicimus Deum.

[1]) S. phil. I. c. 13.

[2]) L. c. Secunda via est ex ratione causae efficientis. Invenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium; nec tamen invenitur nec est possibile, quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius, quia sic esset prius seipso, quod est impossibile. Non autem est possibile, quod in causis efficientibus procedatur in infinitum, quia in omnibus causis efficientibus ordinatis primum est causa medii et medium est causa ultimi, sive media sint plura sive unum tantum. Remota autem causa, removetur effectus. Ergo si non fuerit primum in causis afficientibus, non erit prima causa efficiens, et sic non erit nec effectus ultimus nec causae efficientes mediae, quod patet esse falsum. Ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam, quam omnes Deum nominant.

Weltseele. Nimmt man aber die causa efficiens im Sinne von Zeugung, wie ein Mensch von anderen gezeugt wird, so erscheint Gott als Urzeuger. Es fehlt daher hier an den Grundbegriffen der Metaphysik.

78. Nicht besser verhält es sich mit den folgenden Argumenten.

Das dritte Argument geht von dem Möglichen und Nothwendigen aus, und sagt, daß, weil das Mögliche sein und nicht sein kann, also zu einer Zeit nicht bestand, es von dem, das in sich nothwendig ist, geworden sein muß. Es muß also ein nothwendiges Wesen geben, das wir Gott nennen.

Es ist aber zu bemerken, daß Thomas[1]) selbst die Weltewigkeit (159) nicht speculativ widerlegen zu können behauptet; also konnte das Mögliche immer sein. Nimmt man aber auf das Verhältniß des Möglichen zum Nothwendigen Rücksicht, so ergibt sich dieselbe Lehre von dem ersten Beweger und Ursächer, die bereits widerlegt wurde.

Der vierte Beweis, von den Seinsstufen hergenommen, lehrt, daß es ein höchstes Wesen geben muß, welches die Ursache von dem geringeren Sein ist. Zwar kann damit ein wahrer Sinn verbunden werden, aber nach den Aristotelischen Prinzipien ist der Begriff, das Ansichheitliche, schöpferisch, und überdieß sagt Thomas[2]), daß der Satz, es gibt eine erste Wahrheit, nicht an sich bekannt ist. Was vom Wahren, gilt auch von dem Sein, und darum ist dieser Beweis mangelhaft.

---

[1]) L. c. Tertia via est sumpta ex possibili et necessario, quae talis est: Invenimus enim in rebus quaedam, quae sunt possibilia esse et non esse, cum quaedam inveniantur generari et corrumpi et per consequens possibilia esse et non esse. Impossibile est autem omnia, quae sunt talia, semper esse, quia *quod possibile est non esse, quandoque non est.* Si ergo omnia sunt possibilia non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset, quia quod non est, non incipit esse, nisi per aliquid, quod est. Si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit, quod aliquid inciperet esse; et sic modo nihil esset, quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia sunt possibilia, sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde vel non habet. Non est autem possibile, quod procedatur in infinitum in necessariis, quae habent causam suae necessitatis, sicut nec in causis efficientibus. Ergo necesse est ponere aliquid, quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis, quod omnes dicunt Deum.

[2]) L. c. Quarta via sumitur ex gradibus, qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum et verum et nobile et sic de aliis hujusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis, secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid, quod maxime est, sicut magis calidum est, quod magis appropinquat maxime calido. Est igitur aliquid, quod est verissimum et optimum et nobilissimum et per consequens maxime ens. Nam quae sunt maxime vera, sunt maxime entia, ut dicitur (2. metap. text. 4.). Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium, quae sunt illius generis, sicut ignis, qui est

Der letzte Beweis wird von der Weltregierung hergenommen und er behauptet, daß die vernunftlosen Wesen nach einem Zwecke streben, was nicht möglich wäre, wenn sie nicht von einer höchsten Intelligenz geleitet würden. Diese ist Gott. Dieser Beweis leidet an sehr großen Gebrechen. Denn die Finalursache fällt bei den vernunftlosen Wesen hinweg als bestimmend. Sodann liegt ja die Weltordnung in der Welt selbst. Aber obschon Thomas [1]) die Finalursache als eine der Welt immanente annimmt, so hebt er sie doch hier auf, indem die Natur ganz von Gott geleitet werden soll, wie der Pfeil von dem Schützen. Damit wird aber selbst das Weltleben aufgehoben und wir stehen wiederum bei der mechanischen Ansicht vom ersten Beweger.

Es sind daher diese Argumente sämmtlich unhaltbar, weil die ontologischen Grundbegriffe unrichtig sind.

## Zweites Glied.

### Von dem Wesen Gottes.

### §. 15.

79. Das natürliche Bewußtsein unterscheidet Gottes Existenz nicht von seinem Wesen; es kennt kein abstractes, metaphysisches oder logisches Wesen, sondern faßt Gott als höchstes und absolut persönliches Wesen, als höchsten Herrn, womit es zugleich den Begriff der Existenz verbindet.

Weil aber die Speculation die Begriffe zergliedern und einzeln betrachten muß, so ist Gefahr vorhanden, daß das einzeln Betrachtete auch im realen Sinne als abgesondert gefaßt, oder daß die speculative Unterscheidung und Verknüpfung für eine reale Scheidung und Verknüpfung genommen wird. Dieses ist bei der Aristotelischen Scholastik in der That der Fall. Aber ihre Dialektik besteht darin, daß sie die

---

maxime calidus, est causa omnium calidorum. Ergo est aliquid, quod omnibus entibus est causa esse et bonitatis et cujuslibet perfectionis, et hoc dicimus Deum. — Art. 1. Ad 3. d. quod veritatem esse in communi, est per se notum, sed primam veritatem esse, hoc non est per se notum quoad nos.

[1]) L. c. Quinta via sumitur ex gubernatione rerum. Videmus enim, quod aliqua, quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem; quod apparet ex hoc, quod semper aut frequentius eodem modo operantur, ut consequantur id, quod est optimum. Unde patet, quod non a casu, sed ex intentione perveniunt ad finem. Ea autem, quae non habent cognitionem, non tendunt in finem nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente, sicut sagitta a sagittante. Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem, et hoc dicimus Deum.

dialektischen Unterschiede bei den Geschöpfen für reale nimmt und sie davon zusammengesetzt sein läßt, während sie in Bezug auf Gott alle Unterschiede für ungiltig erklärt. Wie die Geschöpfe aus allen diesen Unterschieden real zusammengesetzt sind, so ist Gott darüber erhaben und geht ihnen als absolute Einfachheit voran.

Man kann sagen, daß die scholastische Dialektik in Bezug auf die Geschöpfe eben so realistisch, wie in Bezug auf Gott nominalistisch ist, oder, daß bei dem Endlichen die Funktion der Synthese und Verknüpfung, bei Gott jene der Analyse und Scheidung zur Anwendung kommt. Daher kann diese extreme Dialektik auf Wahrheit keinen Anspruch machen.

80. Die nominalistische Dialektik begegnet uns sogleich hinsichtlich des Verhältnisses des Wesens zur Existenz.

Daß Gott existirt, steht fest, sowie, daß er ein Wesen ist. Nun lehrt Thomas, daß die Wesenheit und Existenz bei dem Endlichen zwei Dinge und real zusammengesetzt sind, weßhalb weder von dem Existirenden die Wesenheit, noch von der Wesenheit die Existenz prädicirt werden kann. Die Dialektik ist daher realistisch. Aber bei Gott ändert sich dieses; denn Wesen und Existenz oder Wirklichkeit sind absolut identisch oder vielmehr sie gelten nur als Namen, nicht dem Inhalte nach. Hier ist also die Dialektik eine nominalistische, welche so unmöglich ist, als die realistische, da beide mechanische Acte sind.

Vom Endlichen gilt die Lehre: Das Wesen (essentia — potentia) existirt nicht selbst und unmittelbar; von Gott aber: Das Wesen (der Begriff Gottes) ist selbst wirklich und existent, oder es läßt sich kein Unterschied zwischen beiden machen. Hat nun Wesen nur im Gegensatze zur Wirklichkeit, wie diese im Gegensatze zum Wesen Sinn und Bedeutung, so werden beide Begriffe, auf Gott angewendet, bedeutungslos; das Wesen ist die Existenz und die Existenz ist das Wesen.

Sonach ist die Dialektik vollkommen unmöglich. Nur in dieser Entgegensetzung begreift man die scholastischen Lehren. Die organische Dialektik hält Wesen und Existenz nicht für zwei Theile, sondern für zwei Bestimmungen einer und derselben Sache, die verschieden dargestellt wird, also nicht für blose Namen. Aber die Scholastik verwechselt das Ideale und Reale und muß daher Wesen und Existenz identificiren. Beides faßt sie[1]) als essentia (Begriff — quidditas) und esse, und lehrt daher: In Deo idem est esse et essentia.

---

[1]) S. ph. l. I. c. 22. Ex his autem — probari potest, quod in Deo non est aliud essentia vel quidditas, quam suum esse. Ostensum est enim, aliquid esse, quod per se necesse est esse, quod Deus est. Hoc igitur esse, quod necesse est, si est alicui quidditati conjunctum, quae non est, quod ipsum est, aut est dissonum illi quidditati aut repugnans, sicut per se exsistere quidditati albedinis, aut ei

81. Dieselbe Dialektik begegnet uns, wenn Gott als actus purus [1]) bezeichnet wird.

Der unspeculative Theologe sieht darin nur den etwas unbegreiflichen Ausdruck dafür, daß Gott sich nicht, wie der Mensch entwickelt,

---

consonum sive affine, sicut albedini esse in alio. Si primo modo, illi quidditati non conveniret esse, quod est per se necesse esse, sicut nec albedini per se existere. Si autem secundo modo, oportet, quod vel esse hujusmodi dependeat ab essentia vel utrumque ab alia causa vel essentia ab esse. Primo duo sunt contra rationem ejus, quod est per se necesse esse, quia si ab alio dependet, jam non est necesse esse. Ex tertio vero sequitur, quod illa quidditas accidentaliter ad venit adrem, quae per se necesse est esse, quia omne, quod sequitur ad esse rei, est ei accidentale; et sic non erit ejus quidditas. Deus igitur non habet essentiam, quae non sit suum esse.

Item: Unumquodque est per suum esse. Quod igitur non est suum esse, non est per se necesse esse. Deus autem est per se necesse esse; ergo Deus est suum esse.

Amplius: Si esse Dei non est sua essentia (non autem pars ejus esse potest, quum essentia divina sit simplex), oportet, quod hujusmodi esse sit aliquid praeter essentiam ejus etc.

[1]) L. c. cap. 16. Unumquodque agit, secundum quod est actu. Quod igitur non est totus actus, non toto se agit, sed aliquo sui. Quod autem non toto se agit, non est primum agens; agit enim alicujus participatione, non per essentiam suam. Primum igitur agens, quod est Deus, nullam habet potentiam admixtam, sed est actus purus.

Adhuc: unumquodque sicut natum est agere, in quantum est actu, ita natum est pati, in quantum est potentia; nam motus est actus in potentia existentis. Sed Deus est omnino impassibilis ac immutabilis; nihil ergo habet de potentia, scilicet passiva.

Item: videmus aliquid esse in mundo, quod exit de potentia in actum. Non autem educit se de potentia in actum; quia quod est potentia, nondum est; unde nec agere potest. Ergo oportet esse aliquid aliud prius, quo educatur de potentia in actum. Et iterum, si hoc est existens de potentia in actum, oportet ante hoc aliud poni, quo reducatur in actum. Hoc autem in infinitum procedere non potest; ergo oportet devenire ad aliquid, quod est tantum actu, et nullo modo in potentia; et hoc dicimus Deum.

Cap. 22. Esse actum quemdam nominat; non enim dicitur esse aliquid ex hoc, quod est in potentia, sed ex hoc, quod est in actu. Omne autem, cui convenit aliquis actus, aliquid diversum ab eo existens, se habet ad ipsum ut potentia ad actum; actus enim et potentia ad se invicem dicuntur. Si ergo divina essentia est aliud quam suum esse, sequitur quod essentia et esse sese habeant sicut potentia et actus. Ostensum est autem, in Deo nihil esse de potentia, sed ipsum esse purum actum. Non igitur Dei essentia est aliud quam suum esse.

Lib. II. c. 8. In rebus, quarum potentiae non sunt earum substantia, ipsae potentiae sunt accidentia. In Deo autem non potest esse accidens. Deus igitur est sua potentia.

Praeterea: omne quod est per aliud, reducitur ad id, quod est per se, sicut ad primum. Alia vero agentia reducuntur in Deum, sicut in primum agens Est

sondern immer sich selbst gleich und wirklich ist, oder daß Gott die erste Ursache von Allem ist, oder als Wirklichkeit allem anderen Wirklichen vorangeht. Aber die Genesis dieses Begriffes läßt ihn als einen unmöglichen und widersprechenden erscheinen.

Actus, die Aristotelische Energie, ist höchst vieldeutig und zweideutig, und heißt Thätigkeit und Wirklichkeit, Verwirklichung und Verwirklichtsein, sowie die substanziale Kraft, die verwirklicht. Sonach fällt actus mit forma zusammen und ist gegen die potentia et materia bestimmt.

Actus als verwirklichende Kraft, als Leibnitzische Entelechie ist nur denkbar in Bezug auf Etwas, welches verwirklicht werden soll. Ist dieses Object ein Aeußeres, so steht der actus als causa efficiens darüber; aber bei Leibnitz und bei Aristoteles ist die forma zugleich immanent. Die Verwirklichung ist eine Aufkleidung und Umhüllung mit einer Materie. Ist es ein inneres Object, so kann actus nur heißen: die sich verwirklichende Kraft, oder was Andere causa sui nennen.

Aber die causa sui ist ein absoluter Widerspruch, da sich nichts selbst verwirklichen kann, da es sein müßte, ehe es ist. Nimmt man aber actus purus ohne Beziehung auf ein Object, das verwirklicht wird, so wird es sinnlos.

Soll actus purus nur heißen, Gott sei immer wirklich, so fällt es mit esse zusammen und es fragt sich wiederum, wie esse zur essentia sich verhält. — Heißt aber actus purus reines Thun, so schließt es jeden Grund und jede Substanzialität aus, und Gott ist substanzloses Sein, oder reiner Begriff, weil die göttliche Quiddität Alles (esse, forma et actus) ist, was sonst eine Vielheit erfordert. Soll aber actus purus heißen: agens per se, so ist die Creatur handelnd nicht aus sich, sondern durch Gott, oder Gott ist der Alles Wirkende, was Pantheismus ist.

Bei den Creaturen ist der actus von der potentia real unterschieden; bei Gott ist beides identisch, so daß die potentia zugleich actus, oder der actus zugleich potentia ist, weßhalb diese Begriffe völlig identisch werden und blose Namen sind, die auf Gott angewendet völlig sinnlos werden.

---

igitur agens per se. Quod autem per se agit, per suam essentiam agit; id autem, quo quis agit, est ejus activa potentia. Ipsa igitur Dei essentia est ejus activa potentia.

L. I. c. 11. Ostensum est, quod Deus est actus purus absque alicujus potentialitatis permixtione. Oportet igitur, quod ejus essentia sit ultimus actus; nam omnis actus, qui est circa ultimum, est in potentia ad ultimum actum. Ultimus autem actus est ipsum esse.

82. Wenn bei Gott alle Unterschiede[1]), die bei den endlichen Wesen auseinandergehen, zusammenfallen, so ist Gott das einfachste Wesen und zwar das logisch abstracte Wesen, das mit dem reinen Begriffe, worin keine Unterschiede sind, identisch ist. Es ist aber das logisch abstracte Wesen ein anderes, als das real abgesonderte, das ideal einfache Wesen ein anderes, als das real einfache.

Das ideal abstracte Sein ist das leerste Sein, der blose oder reine Begriff, die Negation jeder Vielheit oder Bestimmtheit und somit das Unbestimmte.

Gott ist nicht zusammengesetzt aus materialen Theilen, weßhalb er in der That einfach im eigentlichen und wahren Sinne ist. Aber er soll nicht, wie der endliche Geist, zusammengesetzt sein aus natura et suppositum, d. h. aus zweiter und erster Wesenheit, aus Wesenheit und Wirklichkeit, aus Gattung und Artunterschied, aus Subject und Accidenz. Aber wenn diese Unterschiede von Gott nicht gelten, so sind sie absolut identisch, oder Gottes Quidditát, das Ideale, ist die Wirklichkeit, das Reale. Es ist kein Unterschied zwischen dem Idealen und Realen; Gott ist die absolute Identität oder Indifferenz, die völlig abstract ist.

Zu diesem Ergebnisse führt nothwendig die nominalistische Dialektik, daß Gott reiner, unbestimmter und leerer Begriff ist. Was soll der

---

[1]) I. qu. 3. a. 7. Deum esse omnino simplicem, multipliciter potest esse manifestum. Primo quidem per supradicta. Cum enim in Deo non sit compositio neque quantitativarum partium, quia corpus non est, neque compositio formae et materiae, neque in eo sit aliud natura et suppositum, neque aliud essentia et esse, neque in eo sit compositio generis et differentiae, neque subjecti et accidentis: manifestum est, quod Deus nullo modo compositus est, sed est omnino simplex.

Secundo, quia omne compositum est posterius suis componentibus et dependens ex eis; Deus autem est primum ens.

Tertio, quia omne compositum causam habet; Deus autem non habet causam, cum sit prima causa efficiens.

Quarto, quia in omni composito oportet esse potentiam et actum, quod in Deo non est.

Quinto, quia omne compositum est aliquid, quod non convenit alicui suarum partium. Et quidem in totis dissimilium partium manifestum est; nulla enim partium hominis est homo, neque aliqua partium pedis est pes. In totis vero similium partium, licet aliquid quod dicitur de toto, dicatur de parte, sicut pars aeris est aer et aquae aqua; aliud tamen dicitur de toto, quod non convenit alicui partium; non enim, si tota aqua est bicubita, est pars ejus. Sic igitur in omni composito est aliquid quod non est ipsum. Hoc autem etsi possit dici de habente formam, quod scilicet, habeat quod non est ipsum, — tamen in ipsa forma nihil est alienum. *Unde cum Deus sit ipsa forma vel potius ipsum esse, nullo modo compositus esse potest.*

Satz heißen: Gott ist seine Wesenheit, der Mensch ist nicht die Menschheit? Nichts Anderes, als: Gott ist nur die Quiddität oder der Begriff, bei dem Menschen kommt noch eine Bestimmung hinzu. Aber so ist Gott selbst bedeutungslos; denn der Satz: Gott ist seine Wesenheit, heißt nur: Es gibt eine Quiddität ohne Beimischung einer Bestimmtheit, einen reinen Begriff, der nur sich selbst zum Objecte hat, wenn er Person ist. Somit wäre die höchste Bestimmung Gottes die: Er ist das reine, begriffliche Sein

Hätte die Scholastik die neuere Philosophie vor sich gehabt, so würde sie ihre Philosophie umgestaltet haben.

83. Wenn Gott seine Quiddität ohne andere Bestimmtheit ist, so folgt, daß er nicht definirt werden kann, ein Satz[1]), den die Scholastik klar ausgesprochen, obschon sich Viele in der späteren Zeit[2]) dagegen erklärten.

Weil die Scholastik das ideale und reale Wesen identificirte und jede Bestimmung für eine reale Zusammensetzung und damit für eine Verendlichung des Definirten ansah, so mußte sie lehren, daß Gott nicht definirt werden kann. Kann aber Gott nicht definirt werden, so folgt nothwendig, daß man von Gott nichts wissen kann. Da aber dieses der Wirklichkeit widerspricht, so muß Gott sich selbst verendlichen, wenn der Mensch sein Wesen näher erklärt und entwickelt. Jedoch ging die Scholastik nicht bis zu dieser Consequenz fort.

---

[1]) I. qu. 3. a. 5. Utrum Deus sit in genere aliquo. — R. d. quod aliquid est in genere dupliciter; uno modo simpliciter et proprie, sicut species, quae sub genere continetur; alio modo per reductionem, sicut principia et privationes; sicut punctum et unitas reducuntur ad genus quantitatis sicut principia; caecitas autem et omnis privatio reducuntur ad genus sui habitus. Neutro autem modo Deus est in genere. — Ex hoc patet, quod non habet genus neque differentias neque est definitio ipsius neque demonstratio nisi per effectum, quia definitio est ex genere et differentia; demonstrationis autem medium est definitio.

S. phil. c. 25. Si Deus est in genere, aut est in genere accidentis aut in genere substantiae. In genere accidentis non est; accidens enim non potest esse primum ens et prima causa. In genere etiam substantiae esse non potest, quia substantia, quae est genus, non est ipsum esse; alias omnis substantia esset esse suum, et sic non esset causatum ab alio; quum ratio generis salvetur in omnibus, quae sub genere continentur; et sic nulla substantia esset causata ab alio, quod esse non potest. Deus autem est ipsum esse; igitur non est in aliquo genere. — Ex hoc etiam patet, quod Deus diffiniri non potest, quia omnis diffinitio est ex genere et differentiis. Patet etiam, quod non potest demonstratio de ipso fieri, nisi per effectum. —

[2]) Arriaga cursus philos. p. 28. Adverte, nonnullos, putantes definitionem esse, quae terminos praescribit rei, dixisse, Deum non posse definiri, quod bene impugnat Hurtado, quia definitio non aliter praescribit terminos rei, quam quia est proprius et quidditativus rei conceptus.

Es ist also klar, daß der scholastische Gottesbegriff nicht der ist, daß Gott höchst persönlich ist, sondern daß er mit dem reinen Sein und Begriffe oder Denken der neueren Philosophie im Prinzipe zusammenfällt, obschon man sich dieser Consequenz nicht bewußt wurde.

## Drittes Glied.

### Von der Einheit Gottes.

### §. 16.

84. Der Schlußbegriff von Gott ist, daß er Einer oder nur eine einzige Persönlichkeit ist; denn ist er nicht Einer seiner Art, so fällt er mit dem Endlichen zusammen und wird zu einer Modification davon, so daß entweder Alles oder Vieles Gott ist, daß Gott entweder blinde Kraft oder die Weltseele oder nur die allgemeine Einheit oder Idee der Weltwesen ist.

Zur Einheit Gottes gehört daher Zweierlei; zunächst, daß er von allem Endlichen wesentlich verschieden sei, und daß Gottes Sein über alles Endliche hinausrage, und sodann, daß, nicht bloß die Art und Wesenheit Gottes einzig, sondern daß auch nur Ein Individuum oder Subject oder nur Eine Persönlichkeit sei, welcher das höchste Sein zukommt. Der Pantheismus verirrt sich gegen das göttliche Wesen, der Polytheismus gegen die einzige göttliche Individualität.

85. Die Unterschiedenheit Gottes von der Welt beweist Thomas[1])

---

[1]) I. qu. 3. a. 8. Circa hoc fuerunt tres errores. Quidam enim posuerunt, quod Deus esset anima mundi, et ad hoc etiam reducitur, quod quidam dixerunt, Deum esse animam primi coeli. Alii autem dixerunt, Deum esse principium formale omnium rerum; et haec dicitur fuisse opinio Amalricianorum. Tertius error fuit Davidis de Dinando, qui stultissime posuit, Deum esse materiam primam. Omnia enim haec manifestam continent falsitatem; neque est possibile, Deum aliquo modo in compositionem alicujus venire nec sicut principium formale nec sicut principium materiale.

Primo quidem, quia supra diximus, Deum esse primam causam efficientem. Causa autem efficiens cum forma rei factae non incidit in idem numero, sed solum in idem specie; homo enim generat hominem. Materia vero cum causa efficiente non incidit in idem numero nec in idem specie, quia hoc est in potentia, illud vero in actu.

Secundo, quia cum Deus sit prima causa efficiens, ejus est primo et per se agere; quod autem venit in compositionem alicujus, non est primo et per se agens, sed magis compositum; non enim manus agit, sed homo per manum et ignis calefacit, per calorem. Unde Deus non potest esse pars alicujus compositi.

Tertio, quia nulla pars compositi potest esse simpliciter prima in entibus neque

durch die Behauptung, daß seine Wesenheit weder in sich, noch nach Aussen einer Verknüpfung zu einem Zusammengesetzten fähig sei. Somit wird Gottes Sein höchst abstract und absolut gefaßt, um das Zusammenfallen mit dem Endlichen zu verhindern; aber es ist doch eine andere Frage (52.), ob nicht andere Bedenken aus der gesammten Aristotelischen Theorie erwachsen und ob die causa efficiens und formalis wesentlich unterschieden sind, ob die idealrealistische Form nicht jene Scheidewand zwischen Oben und Unten durchbricht, und ob nicht die ganze endliche und zusammengesetzte Welt, die eines Zusammensetzers und ersten Bewegers immer bedarf, sich wie ein Mechanismus und als eine Materie zur höchsten Ursache immer verhält.

86. Was nun aber die individuale Einzigkeit Gottes anlangt, so führt Thomas [1]) dafür einen dreifachen Beweis.

Der erste Beweis wird von der Einfachheit Gottes hergenommen und lautet: Weil Gott nur die und seine Wesenheit und nicht eine

---

etiam materia et forma, quae sunt primae partes compositorum; nam materia est in potentia, potentia autem est posterior actu simpliciter. Forma autem, quae est pars compositi, est forma participata. Sicut autem participans est posterius eo, quod est per essentiam, ita et ipsum participatum, sicut ignis in ignitis, est posterior eo, quod est per essentiam. Ostensum est autem, quod Deum est primum ens simpliciter.

[1]) L. c. qu. 11. a. 3. Deum esse unum, ex tribus demonstratur. Primo quidem ex ejus simplicitate. Manifestum est enim, quod illud, unde aliquid singulare est hoc aliquid, nullo modo est multis communicabile. Illud enim, unde Socrates est homo, multis communicari potest, sed id, unde est hic homo, non potest communicari nisi uni tantum. Si ergo Socrates per id esset homo, per quod est hic homo, sicut non possunt esse plures Socrates, ita non possent esse plures homines. Hoc autem convenit Deo; nam ipse Deus est sua natura. Secundum igitur idem est Deus et hic Deus. Impossibile est igitur esse plures deos.

Secundo vero ex infinitate ejus perfectionis. Ostensum est enim, quod Deus comprehendit in se totam perfectionem essendi. Si ergo essent plures dii, oporteret eos differre. Aliquid ergo conveniret uni, quod non alteri. Si autem hoc esset, perfectio alteri eorum deesset; et sic ille, in quo esset privatio, non esset simpliciter perfectus. Impossibile est ergo esse plures deos. Unde et antiqui philosophi quasi ab ipsa coacti veritate ponentes principium infinitum, posuerunt unum tantum principium.

Tertio ab unitate mundi. Omnia enim, quae sunt, inveniuntur esse ordinata ad invicem, dum quaedam quibusdam deserviunt. Quae autem diversa sunt: in unum ordinem non convenirent, nisi ab aliquo uno ordinarentur. Melius enim multa reducuntur in unum ordinem per unum quam per multa, quia per se unius unum est causa et multa non sunt causa unius nisi per accidens, in quantum scilicet sunt aliquo modo unum. Cum igitur illud, quod est primum, sit perfectissimum et per se, non per accidens, oportet, quod primum reducens omnia in unum ordinem sit unum tantum. Et hoc est Deus.

bestimmte Existenz ist, wie Socrates als Mensch und als Individuum unterschieden ist, so kann er nicht mehrfach existiren, weil die Wesenheit an sich individual ist und nicht durch etwas Anderes individual wird.

Aber dieser Beweis stützt sich auf das falsche Prinzip, daß die Individualität eine Zusammensetzung sei, woraus folgt, daß Gott auch nicht individual ist, weil ihm jenes Merkmal fehlt. Bei Gott muß die Quiddität mit der Individualität und Einzigkeit zusammenfallen, wodurch selbst jeder begriffliche Unterschied hinwegfällt.

Der zweite, von der göttlichen Vollkommenheit hergenommene Beweis sagt, daß, wenn zwei Götter sind, die göttliche Vollkommenheit getheilt, also keiner höchst vollkommen ist. Zwar müssen diese zwei unterschieden sein, aber nicht wesenhaft, wie zwei Menschen unterschieden sind. Was daher dem einen fehlt, ist nur eine Nebensache, und wie ein Mensch nicht hindert, daß es einen zweiten gibt, da jeder ein ganzer Mensch ist, so folgt daraus noch nicht, daß nur Ein Gott sein muß, weil ein zweiter Gott nicht mehr der ganze Gott sein kann, weil nicht die Natur und höchste Vollkommenheit dagegen und diese nicht getheilt ist, wie nicht alle Menschen zusammen nur Ein ganzer Mensch sind. Es reicht daher dieser Beweis nicht für sich aus, Gottes einzige Individualität zu beweisen, da der Beweis nicht auf das abstracte Wesen, sondern auf die concrete Individualität sich stützen muß, welche keine Coordination neben sich haben kann, wenn sie die höchste ist.

Der dritte Beweis stützt sich auf die Weltordnung, indem viele Weltregenten keine Einheit begründen können. Aber damit sind nicht alle Gegenreden abgewiesen; denn erstens ist es nicht nothwendig, daß alle höchste Wesen auch auf die Welt einwirken, und zweitens folgt noch nicht, daß sie sich widersprechen, wenn sie auf die Welt einwirken. Es ist daher auch dieser Beweis mangelhaft.

87. Fragt man aber, ob der scholastische Gottesbegriff überhaupt eine lebendige Einheit, eine lebensvolle und auf sich ruhende Individualität zuläßt, so muß diese Frage negirt werden; denn die Scholastik läßt keine Individualität überhaupt bei Gott zu, geschweige denn eine lebendige. Es ist nämlich das Individuum oder die Person das Letzte, worauf sich alle Bestimmungen beziehen; aber bei der Scholastik ist nicht Deus der Hauptbegriff, sondern die essentia, quidditas oder deitas. Diese selbst soll individual sein, was nichts Anderes heißt, als: Der Begriff ist individual und persönlich.

Es läßt aber der scholastische Gottesbegriff auch keine Innerlichkeit und Lebendigkeit zu; denn diese ist immer eine Vielheit, wenn auch

keine zusammengesetzte, so doch organische Einheit. Zwar lehrt Thomas[1]), daß Gott in höchster Weise Einer ist, weil er in höchster Weise seiend und ungetheilt oder unzusammengesetzt ist; aber diese Einheit ist die höchste Abstraktion. Wie die göttliche Quiddität jede Bestimmtheit, die Individualität und Einzigkeit negirt, so läßt sich auch die Dreipersönlichkeit, die eine Vielheit ist, nicht mit ihr vereinigen.

## Zweite Gliederung.

### Von den Attributen Gottes.

88. Indem sich der Geist Gott nähert, beschreibt er mehre Stufen, die sich gegenseitig einschließen, jedoch in der Art, daß die abstracte Stufe später ist, als die concrete, welche sich an die Attribute anschließt.

Die abstracte Stufe, die wir betrachtet haben, ist für die wissenschaftliche Erkenntniß nothwendig und die erste, weil die Grundbegriffe von dem Wesen, der Existenz und Einheit Gottes auch für die concrete Stufe, welche sich auf die Attribute Gottes bezieht, maßgebend sind.

Aber in Bezug auf diese Attribute oder Vollkommenheiten Gottes ergeben sich dieselben Schwierigkeiten, wie hinsichtlich der Existenz Gottes. Es muß daher im Allgemeinen zunächst von dem Wesen der Attribute gehandelt werden. Daran reiht sich die Entwicklung der Grundattribute, und zuletzt muß die Einheit und Verhältnißbestimmung der göttlichen Vollkommenheiten in Betracht kommen, so daß wir auch hier drei Glieder erhalten.

## Erstes Glied.

### Von dem Wesen der Attribute Gottes.

### §. 17.

89. Die Erkenntniß Gottes durch einzelne Attribute ist die historisch erste und concrete; denn das natürliche Bewußtsein nennt Gott den Allmächtigen, den Herrn und Schöpfer u. s. w., und faßt Gott

---

1) L. c. a. 4. Cum unum sit ens indivisum, ad hoc, quod aliquid sit maxime unum, oportet, quod sit et maxime ens et maxime indivisum. Utrumque autem competit Deo. Est enim maxime ens, in quantum est non habens aliquod esse determinatum per aliquam naturam, cui adveniat; sed est ipsum esse subsistens omnibus modis indeterminatum. Est autem maxime indivisum, inquantum neque dividitur actu neque potentia, secundum quemcumque modum divisionis, cum sit omnibus modis simplex. Unde manifestum est, quod Deus est maxime unus.

immer zugleich persönlich, während das discursive Wissen Gott als höchstes, absolutes und unendliches Wesen u. s. w. bestimmt. Die concrete Erkenntniß, welche der Wirklichkeit und Wahrheit näher steht, als die wissenschaftliche, zeigt der letzteren das Ziel und die Einheit, welche sie bei aller Unterscheidung festhalten soll.

Die Attribute sind Prädicate oder Aussagen, und weil sie nicht ohne Inhalt sind, sondern die Eigenschaften des Objectes anzeigen, die Eigenschaften oder Qualitäten der Sache. Sie heißen auch Vollkommenheiten.

Die erste Schwierigkeit muß sich ergeben, wenn das Verhältniß der Eigenschaften zur Sache bestimmt werden soll. Da die Aristotelische Substanz nur das ontologisirte grammatische Subject des Satzes ist, so müssen alle Prädicate Accidenzen sein, welche der Sache nur äußerlich sind, so daß die Substanz und die Eigenschaften ein zusammengesetztes Ganzes bilden. Aber die Eigenschaften werden gerade dadurch zu Realitäten erhoben, die neben der Substanz bestehen können.

Diese unnatürliche Speculation kann man auf Gott nicht anwenden oder will sie nicht anwenden. Darum ist die göttliche Wesenheit wesentlich anders, als die endliche zu begreifen. So entstehen zwei extreme Lehren. Die erstere ist die realistische, welche Gilbert de la Porrée und Palamas nach der Compositionstheorie des Aristoteles durchführten. Darnach sind die Eigenschaften reale Dinge, welche wie die Accidenzen an der Substanz hängen. Die zweite Verirrung ist die gegentheilige und nominalistische, wornach die Eigenschaften nur Namen sind und nicht Verschiedenes von der Substanz aussagen.

Die Scholastik will zwar beide Extreme meiden, aber sie hat keine wissenschaftlichen Prinzipien und Wege, um sie abzuweisen. Will man den Realismus des Gilbert nicht, so kann man dem Nominalismus des Eunomius nicht anders entrinnen, als daß ein anderer Substanzbegriff festgehalten wird. Aber die göttliche Wesenheit ist nur die Quidditāt, die keine Qualitäten hat, oder die unbestimmte Wesenheit.

90. Es lehrt daher diesen Prinzipien entsprechend die Scholastik nach Boëtius [1]), daß die zehn Prädicamente von Gott und den Geschöpfen nicht in gleicher Weise gebraucht werden können. Gott ist

[1]) De trinitate cap. 4. Decem omnino praedicamenta traduntur, quae de rebus omnibus universaliter praedicantur, id est, substantia, qualitas, quantitas, ad aliquid, ubi, quando, habere, situm esse, facere, pati. Haec igitur talia sunt, qualia subjecta permiserint; nam pars eorum in reliquarum rerum praedicatione substantia est, pars in accidentium numero est. Atque haec cum quis in divinam verterit praedicationem, cuncta mutantur, quae praedicari possunt. Ad aliquid vero omnino non potest praedicari; nam substantia in illo non est vere substantia, sed ultra

nicht Substanz, sondern über die Substanz, weil kein Subject von Accidenzen. Gott ist gerecht, aber nicht als Qualität, sondern als Substanz und über die Substanz, weil die Gerechtigkeit kein Accidenz sein kann. Aber hier entsteht bereits ein doppelter Widerspruch; denn die Eigenschaft ist nicht mehr Eigenschaft, sondern Substanz, und diese ist nicht mehr Substanz, sondern darüber erhaben, und sodann steht das Endliche, worauf jene Prädicatentheorie wesenhaft Anwendung finden soll, nicht mehr im Aehnlichkeitsverhältnisse, sondern im Gegensatze und Widerspruche zu Gott.

Werden nun die Eigenschaften zur Substanz gezogen, so ist kein Unterschied zwischen ihnen und der Substanz. Die Substanz und die Eigenschaften sind identisch und gehen in einander über. So ist der Nominalismus die nothwendige Folge.

Daher lehrt Thomas [1]), daß man von Gott nicht erkennen kann, was er ist, sondern nur, was er nicht ist, weßhalb man den Weg der Negation einschlagen und von Gott alles negiren muß. Das Resultat davon kann aber nur ein negatives sein. Nach Thomas soll zwar keine vollkommene Erkenntniß, weil Gott nicht an sich erkannt wird, aber doch eine unvollkommene die Folge sein, was unmöglich ist. Wird Gott an sich nicht erkannt, so ist er nichts, als das Unbestimmte und Unbestimmbare und Unerkennbare, also das Nichts.

---

substantiam; item qualitas et caetera, quae evenire queunt. Quorum, ut amplior fiat intellectus, exempla subdenda sunt. Nam cum dicimus Deus, substantiam quidem significare videmur, sed eam, quae sit ultra substantiam; cum vero justus, qualitatem quidem, sed non accidentem, sed eam, quae sit substantia et ultra substantiam; neque enim aliud est Deus, quod est, aliud, quod justus est, sed idem est esse Deo, quod justo etc.

1) S. ph. I. c. 14. Est autem via remotionis utendum, praecipue in consideratione divinae substantiae. Nam divina substantia omnem formam, quam intellectus noster attingit, sua immensitate excedit; et sic ipsam apprehendere non possumus, cognoscendo quid est, sed aliqualem ejus habemus notitiam, cognoscendo, quod non est. — Sed quia in consideratione substantiae divinae non possumus accipere quid quasi genus, nec distinctionem ejus ab aliis rebus per affirmativas differentias accipere possumus, oportet eam accipere per differentias negativas. Sicut autem in affirmativis differentiis una aliam contrahit et magis ad completam designationem rei appropinquat, secundum quod a pluribus differre facit, ita una differentia negativa per aliam contrahitur, quae a pluribus differre facit; sicut, si dicamus Deum non esse accidens, per hoc quod ab omnibus accidentibus distinguitur. Deinde, si addamus, ipsum non esse corpus, distinguemus ipsum etiam ab aliquibus substantiis; et sic per ordinem, ab omni eo quod est praeter ipsum, per negationes hujusmodi, distinguetur; et tunc de substantia ejus erit propria consideratio, quum cognoscetur ut ab omnibus distinctus. Non tamen erit *perfecta cognitio, quia non cognoscetur, quid in se sit.*

Zwar lehrt Thomas [1]) auch, daß nicht die Form der Prädication, die vom Zusammengesetzten hergenommen ist, aber doch der Inhalt Gott eigentlich zukomme. Aber da kein Inhalt ohne Form ist, so soll er Gott in der Eminenz zukommen; jedoch gerade dieses ist nur die Negation jeglicher Bestimmtheit. Gott soll die Güte sein in der Eminenz, das heißt, weder als Qualität, noch als Substanz, sondern über Beides hinaus; aber etwas, was darüber erhaben ist, kennt kein endlicher Verstand. Es soll also Gott gut sein in einer uns völlig unbekannten Weise.

Dieser Weg der Eminenz ist ganz negativ. Man kann ihn aber positiv fassen, daß nämlich Gott, wie er das höchste Wesen ist, so auch höchst gütig, höchst weise u. s. w. ist. Gott steht hier auf höchster Stufe, die Creatur auf der untersten; es wird Gott positiv erkannt, während dort Gott nicht erkannt werden kann durch Steigerung, da im Endlichen gar keine Spur von Aehnlichkeit mit Gott gegeben ist. Aber unglücklicher Weise ist Thomas nicht consequent und er vermischt die positive und negative Eminenz oder Transscendenz, so daß er zu keinem anderen Prinzipe geführt werden kann.

91. Es wird noch ein dritter Weg (via causalitatis) eingeschlagen, um die göttlichen Eigenschaften zu bestimmen, nämlich der, daß Gott als erste Ursache gefaßt wird, und seine Eigenschaften aus den Wirkungen erkannt werden.

Aber soll hier ein Prinzip aufgestellt werden, so muß zuerst feststehen, wie Gott sich zur Welt, seinem Werke, verhält. Er muß als

[1]) L. c. c. 30. Intellectus autem noster, ex sensibilibus cognoscendi initium sumens, illum modum non transscendit, quem in rebus sensibilibus invenit, in quibus aliud est forma et habens formam, propter formae et materiae compositionem. Forma vero in his rebus invenitur quidem simplex, sed imperfecta, utpote non subsistens; habens vero formam invenitur quidem subsistens, sed non simplex, imo concretionem habens. Unde intellectus noster, quidquid significat ut subsistens, significat in concretione, quod vero ut simplex significat, non ut quod est, sed ut quo est; et sic in omni nomine a nobis dicto, quantum ad modum significandi, imperfectio invenitur, quae Deo non competit; quamvis res significata *aliquo modo eminenti Deo* conveniat, ut patet in nomine bonitatis et boni. Nam bonitas significat ut non subsistens; bonum autem ut concretum; et quantum ad hoc nullum nomen Deo convenienter aptatur, sed solum quantum ad id, ad quod significandum nomen imponitur. Possunt igitur, ut Dionysius (de divinis nom. c. 1 et 5.) docet, hujusmodi nomina et affirmari de Deo et negari: affirmari quidem, propter nominis rationem; negari vero, propter significandi modum. *Modus autem supereminentiae,* quo in Deo dictae perfectiones inveniuntur, per nomina a nobis imposita significari non potest, *nisi vel per negationem*, sicut cum dicimus Deum aeternum vel infinitum, vel *etiam per relationem ipsius* ad alia, ut quum dicitur prima causa vel summum bonum. Non enim de Deo capere possumus, quid est, sed quid non est, et qualiter alia se habeant ad ipsum.

Urbild begriffen werden, das sich in der Welt abdrückt. Aber so gefaßt, fällt dieser Weg mit dem der Eminenz zusammen. Nach Thomas [1]) enthält Gott die Vollkommenheiten aller Wesen, aber in einem eminenten Grade, weil die Effectivursache vorzüglicher als die Wirkung ist und weil Gott das Sein an sich ist, die Geschöpfe es aber nur durch Theilnahme haben. Aber nach den scholastischen Prinzipien kann zwischen Gott als der ersten Ursache und dem Sein an sich, sowie zwischen dem Geschöpfe kein Aehnlichkeitsverhältniß bestehen, wie der Künstler seinem Werke nicht ähnlich ist. Also fällt hier die Eminenz hinweg, wornach wir Gott als ens summum, optimum, maximum fassen.

92. Aus diesen Prinzipien folgt [2]), daß kein wahres Aehnlich=

---

[1]) I. qu. 4. a. 2. In Deo sunt perfectiones omnium rerum, unde et dicitur universaliter perfectus, quia non deest ei aliqua nobilitas, quae inveniatur in aliquo genere. Et hoc quidem ex duobus considerari potest.

Primo quidem per hoc, quod quidquid perfectionis est in effectu, oportet inveniri in causa effectiva vel secundum eamdem rationem, si sit agens univocum, ut homo generat hominem; vel eminentiori modo, si sit agens aequivocum, sicut in sole est similitudo eorum, quae generantur per virtutem solis. Manifestum est enim, quod effectus praeexistit virtute in causa agente; praeexistere autem in virtute causae agentis, non est praeexistere imperfectiori modo, sed perfectiori; licet praeexistere in potentia causae materialis sit praeexistere imperfectiori modo, eo quod materia, in quantum hujusmodi, est imperfecta; agens vero, in quantum hujusmodi, est perfectum. Cum ergo Deus sit prima causa effectiva rerum, oportet omnium rerum perfectiones praeexistere in Deo secundum *eminentiorem* modum. Et hanc rationem tangit Dionys. C. 5. de div. nom. dicens de Deo, quod non quidem hoc est, hoc autem non est; sed omnia est, ut omnium causa.

Secundo vero ex hoc, quod Deus est ipsum esse per se subsistens, ex quo oportet, quod totam perfectionem essendi in se contineat. — Cum Deus sit ipsum esse subsistens, nihil de perfectione essendi potest ei deesse. Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi; secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent; unde sequitur, quod nullius rei perfectio Deo desit.

[2]) S. ph. I. c. 29. Ex hoc autem, quomodo in rebus possit similitudo ad Deum inveniri vel non possit, considerari potest.

Effectus enim a suis causis deficientes non conveniunt cum eis in nomine et ratione. Necesse est tamen aliquam inter ea similitudinem inveniri; de natura enim agentis est, ut agens sibi simile agat, quum unumquodque agat, secundum quod est actu. Unde forma effectus in causa excedente invenitur quidem aliqualiter, sed secundum alium modum et aliam rationem; ratione cujus causa aequivoca dicitur. Sol enim in corporibus inferioribus calorem causat, agendo secundum quod actu est. Unde oportet, quod calor a sole generatus aliqualem similitudinem obtineat ad virtutem solis activam, per quam calor in istis inferioribus causatur, ratione cujus sol calidus dicitur, quamvis non una ratione. *Et sic sol omnibus illis similis aliqualiter dicitur, in quibus suos* effectus efficaciter inducit, a quibus tamen rursus omnibus dissimilis est, in quantum hujusmodi effectus non eodem modi possident calorem hujusmodi, quo in sole invenitur. Ita etiam et Deus omnes perfectiones rebus tribuit, ac per hoc cum omnibus similitudinem habet et dissimilitudinem simul.

keitsverhältniß zwischen Gott und der Creatur bestehen kann. Zwar sagt Thomas, daß jedes Wirkende nach seiner Aehnlichkeit wirkt; aber dieses gilt nicht von dem äußeren Thun und der Kunst, weil das Kunstwerk dem Künstler nicht ähnlich ist und nicht gerade ihn darstellt in seiner Wesenheit, sondern nur in Bezug auf die Kunstthätigkeit.

Nach dem Beispiele, das von der Sonne hergenommen ist, folgt nur, daß die Sonnenwärme und die in den Dingen gezeugte Wärme einige Aehnlichkeit haben, aber nicht, daß die Sonne selbst dem Erwärmten ähnlich ist. Gott ist aber nach seinem Wesen den endlichen Wesen ähnlich und das Urbild davon, so daß diese Abbilder sind.

93. Daraus ergibt sich zugleich, daß, wenn das Aehnlichkeitsverhältniß zwischen Gott und der Creatur zerstört ist, jede Prädication als eine unmögliche erscheinen muß. So ist Gott nicht erkennend, wie die Creatur, wenn auch in eminenter Weise, sondern weil er als erste Ursache die Erkenntniß erzeugt, wie der Künstler nicht darum dem Bauwerke und der Statue ähnlich ist, weil er ihre Ursache ist.

Thomas [1]) verwirft die äquivoke und univoke Prädication zwischen Gott und den Geschöpfen und vertheidigt die analoge, welche aber keineswegs dem Namen entspricht. Denn wenn die Medicin, der Urin und das Thier gesund heißen, so hat gesund nur in Bezug auf Thier

[1]) I. qu. 13. a. 5. Impossibile est, aliquid praedicari de Deo et creaturis univoce. Quia omnis effectus non adaequans virtutem causae agentis, recipit similitudinem agentis, non secundum eamdem rationem, sed deficienter, ita ut, quod divisim et multipliciter est in effectibus, in causa est simpliciter et eodem modo; sicut sol secundum unam suam virtutem multiformes et varias formas in istis inferioribus producit. Eodem modo omnes rerum perfectiones, quae sunt in rebus creatis divisim et multipliciter, in Deo praeexistunt unite et simpliciter. Sic igitur, cum aliquod nomen ad perfectionem pertinens de creatura dicitur, significat illam perfectionem distinctam secundum rationem distinctionis ab aliis; puta, cum hoc nomen, sapiens, de homine dicitur, significamus aliquam perfectionem distinctam ab essentia hominis et a potentia et ab esse ipsius et ab omnibus hujusmodi; sed cum hoc nomen de Deo dicimus, non intendimus significare aliquid distinctum ab essentia vel potentia vel esse ipsius.

Unde nullum nomen univoce de Deo et creaturis praedicatur, sed nec etiam aequivoce, ut aliqui dixerunt; quia secundum hoc ex creaturis nihil posset cognosci de Deo nec demonstrari, sed semper incideret fallacia aequivocationis.

Dicendum est igitur, quod hujusmodi nomina dicuntur de Deo et creaturis secundum analogiam, id est, proportionem. Quod quidem dupliciter contingit in nominibus, vel quia multa habent proportionem ad unum, sicut sanum dicitur de medicina et urina, in quantum utrumque habet ordinem et proportionem ad sanitatem animalis, cujus hoc quidem signum est, illud vero causa; sicut ex eo, quod unum habet proportionem ad alterum, sicut sanum dicitur de medicina et animali, in quantum medicina est causa sanitatis, quae est in animali. Et hoc modo aliqua dicuntur de Deo et creaturis analogice et non aequivoce pure, neque pure univoce.

die wahre und eigentliche Bedeutung, die Medicin ist nicht gesund, sondern gesundmachend, und der Urin heißt nur gesund, weil er das Zeichen von Gesundheit trägt; aber zwischen der Gesundheit, dem Gesundheitszeichen und der Gesundheitsursache besteht keine Analogie im wahren, sondern nur im Sinne der Poesie. Zudem heißt der Urin und die Medicin gesund nur nach der äquivoken Prädication.

94. Die consequente Durchführung der Aristotelischen Prinzipien läßt, wie überhaupt gar keine Erkenntniß zu, so auch hebt sie diese in Bezug auf Gott auf. Denn bei einer Composition gibt es keine Bestimmung, die vom Ganzen gilt, sondern sie ist selbst nur ein Theil. Daraus ergibt sich der Nominalismus, wornach nichts Wirkliches erkannt wird oder wornach die Begriffe leere Bezeichnungen sind und zusammenfallen.

Weil sich aber die Wirklichkeit dagegen sträubt, zumal die Erkenntniß von Gott, so wird die Wirklichkeit nach Kräften festgehalten, obwohl die speculativen Prinzipien dagegen streiten. Sonach lehrt Thomas [1]), daß Gott nicht gut heißt, weil er die Güte verursacht, sondern weil er sie wesentlich ist; aber der Weg der Eminenz und Causalität, wie die Scholastik ihn faßt, führt nicht zu einer wesenhaften (essentialis) Prädication, welche ja eine univoke ist. Es muß daher entweder die Speculation berichtigt, oder die wirkliche Erkenntniß Gottes aufgegeben werden.

Die scholastische negative Eminenz und Transscendenz Gottes macht ihn unbestimmbar und undefinirbar; denn weil Gott nach Thomas nicht definirt werden kann, so kann auch von ihm nichts wahrhaft und positiv prädicirt werden, was die einfache Consequenz ist.

---

1) L. c. a. 6. Omnia nomina, quae metaphorice de Deo dicuntur, per prius de creaturis dicuntur, quam de Deo, quia dicta de Deo nihil aliud significant, quam similitudines ad tales creaturas. — Sic nomen leonis dictum de Deo nihil aliud significat, quam quod Deus similiter se habet, ut fortiter operetur in suis operibus, sicut leo in suis.

De aliis autem nominibus, quae non metaphorice dicuntur de Deo, esset etiam eadem ratio, si dicerentur de Deo causaliter tantum, ut quidam posuerunt. Sic enim cum dicitur: Deus est bonus, nihil aliud esset quam: Deus est causa bonitatis creaturae; et sic hoc nomen, bonum, dictum de Deo clauderet in suo intellectu bonitatem creaturae. Unde bonum per prius diceretur de creatura quam de Deo. Sed ostensum est, quod hujusmodi nomina non solum dicuntur de Deo causaliter, sed etiam essentialiter. Cum enim dicitur: Deus est bonus vel sapiens, non solum significatur, quod ipse sit *causa sapientiae vel bonitatis, sed quod* haec in *eo eminentius* praeexistunt. Unde secundum hoc dicendum est, quod quantum ad rem significatam per nomen, per prius dicuntur de Deo quam de creaturis, quia a Deo hujusmodi perfectiones in creaturas manant; sed quantum ad impositionem nominis, per prius a nobis imponuntur creaturis, quas prius cognoscimus.

## Zweites Glied.

### Von den einzelnen Attributen Gottes.

§. 18.

95. Die scholastische Theologie hat die einzelnen Attribute Gottes zwar in ihrer concreten Wirklichkeit behandelt, aber sie nicht in ihrer Gesammtheit abgeleitet oder eingetheilt, sondern nur als factisch gegeben vorausgesetzt.

Man unterschied nicht die allgemeinen Attribute oder Definitionen, z. B. daß Gott unendlich, das höchste Gut ist, von den besonderen, welche Einzelnes vom ganzen Wesen herausheben. Nur die einzelnen oder besonderen Attribute sind hier zu behandeln.

Ebenso behandelte man auch das subjective und objective Verhältniß zusammen. Die Lehre von den Namen Gottes, daß Gott von keiner Creatur gesehen werden kann, behandelt nur Subjectives. Jedoch finden sich bereits Gruppen und Ansätze zur Unterscheidung. Dieses ist der Fall, wenn im Beginne von der Ewigkeit, Unwandelbarkeit u. s. w. gesprochen wird, weil diese Attribute in der That jenen vorangehen, welche sich auf eine Thätigkeit beziehen, wie die Erkenntniß und der Wille.

Nur im Allgemeinen ist es hier möglich, von den einzelnen Attributen zu sprechen, da uns nicht so fast die sachliche, als die speculative Seite zu entwickeln obliegt. Die Attribute theilen wir in substanziale oder solche, wodurch die Substanz abgesehen von der Thätigkeit näher bestimmt wird; sodann in actuale, welche den Act, und endlich in habituale oder Relationsattribute, welche den Bezug betreffen.

96. Von den substanzialen Attributen ist die Unermeßlichkeit Gottes das erste, weil dadurch die göttliche Substanz in ihrer realen Einheit bestimmt und von jeder anderen Substanz unterschieden wird.

Die Alles überragende Substanz Gottes heißt unermeßlich oder Gott ist unermeßlich. Gewöhnlich wird die Unermeßlichkeit von der Unendlichkeit Gottes nicht unterschieden. Aber so ist sie wie die Unendlichkeit kein besonderes Attribut, sondern eine allgemeine Bestimmung Gottes.

Gott ist aber unermeßlich, weil er über jedes endliche Wesen erhaben und davon unbestimmbar ist, oder weil er sich allein faßt und nur für sich faßbar und ermeßbar ist. Thomas [1]) ist daran, die

---

[1]) S. ph. I. c. 43. Quum autem infinitum quantitatem sequatur, ut philosophi tradunt, non potest infinitas Deo attribui ratione multitudinis, quum ostensum sit, solum unum Deum esse, nullamque in eo compositionem vel partium vel accidentium

Unermeßlichkeit Gottes zu bestimmen, da er sagt, daß die Unendlichkeit sich nach der Quantität richtet; aber da er diese Quantität auf die discrete und concrete materiale Größe bezieht, so übersieht er die reale Einheit der göttlichen Substanz, wornach sie unermeßlich heißt, und er erklärt, daß Gott unendlich ist, weil er der Kraft nach das höchste, kein bestimmtes Wesen ist. Hier schlägt wiederum das Abstracte vor; Gott ist unbestimmt und darum unendlich, wie denn auch der Geist unendlich-nach Unten genannt wird.

Aber aus der Unermeßlichkeit, wornach Gott als unendlich groß und klein, wie Nicolaus a Cusa lehrt, gefaßt wird, folgt, daß Gott keine Materie und kein Leib, sondern ein Geist ist, und daß er als Geist unermeßlich, oder selbst für die endlichen Geister in realem Sinne unfaßbar oder unermeßbar ist. Thomas [1]) bestimmt Gott

---

inveniri. Secundum etiam quantitatem continuam, infinitus dici non potest, quum ostensum sit, eum incorporeum esse. Relinquitur igitur investigare, an secundum spiritualem magnitudinem esse infinitum conveniat.

Quae quidem spiritualis magnitudo ad duo attenditur, scilicet quantum ad potentiam et quantum ad propriae naturae bonitatem sive completionem. Dicitur enim aliquid magis vel minus album, secundum modum, quo in eo sua albedo completur. Pensatur etiam magnitudo virtutis ex magnitudine actionis vel factorum. Horum autem magnitudinem una aliam consequitur; nam ex hoc ipso, quod aliquid in actu est, activum est. Secundum igitur modum, quo in actu suo completur, est modus magnitudinis suae virtutis. Et sic relinquitur, res spirituales magnas dici secundum modum suae completionis.

Ostendendum est igitur, secundum hujusmodi magnitudinis modum Deum infinitum esse; non enim sic, ut infinitum privative accipiatur, sicut in quantitate dimensiva vel numerali; nam hujusmodi quantitas nata est finem habere. Unde secundum subtractionem eorum, quae sunt nata habere, infinita dicuntur. Propter hoc in eis infinitum imperfectionem significat. Sed in Deo infinitum negative tantum intelligitur, quia nullus est perfectionis suae terminus vel finis, sed est summe perfectum. Et sic Deo attribui debet.

Omne namque, quod secundum suam naturam finitum est, ad generis alicujus rationem determinatur. Deus autem non est in aliquo genere, sed ejus perfectio omnium generum perfectiones continet; est igitur infinitus.

1) L. c. c. 17. Apparet etiam ex hoc, Deum non esse materiam, quia materia id, quod est in potentia, est. — Item; materia non est agendi principium; unde efficiens et materia in idem non incidunt, secundum philosophum. Deo autem convenit esse primam causam effectivam rerum. Ipse igitur materia non est.

Cap. 20. Ex praedictis autem ostenditur, quod Deus non est corpus. Omne enim corpus, quum sit continuum, compositum est et partes habens. Deus autem non est compositus; igitur corpus non est. Praeterea: omne quantum est aliquo modo in potentia; nam continuum est potentia divisibile in infinitum; numerus autem in infinitum est augmentabilis. Omne autem corpus est quantum; ergo omne corpus est in potentia. Deus autem non est in potentia, sed actus purus. Ergo Deus non

als immaterial und unkörperlich, aber ohne Beziehung auf die Unermeßlichkeit.

97. Das zweite substanziale Attribut ist die Ewigkeit und Unwandelbarkeit des göttlichen Wesens. Die immer gleiche Dauer des Seins gibt die Ewigkeit, die Anfangs- wie Endlosigkeit, und die Unwandelbarkeit oder Unveränderlichkeit, welche sich auf die Gegenwart, wie sich die Ewigkeit auf das Erste und Letzte von dem, was durch die Thätigkeit und Bewegung bestimmt wird, bezieht. Thomas [1]) leitet aus der Unwandelbarkeit die Ewigkeit ab, weil er auch das Entstehen zur Veränderung rechnet.

98. Das dritte hieher gehörige Attribut ist Gottes Allgegenwart, welche, wie die Ewigkeit im Verhältnisse zur Zeit, eben so im Verhältnisse zum Raume bestimmt wird. Die Allgegenwart ist daher die Allörtlichkeit der göttlichen Wesenheit, welche an allen Orten ist, ohne davon beschränkt zu werden, weil sie sich selbst der Ort ist oder allein vollkommen anwesend und gegenwärtig ist.

Der heil. Thomas [2]) unterscheidet eine dreifache Gegenwart,

---

est corpus. Amplius: omne corpus finitum est. — Quodlibet autem corpus finitum intellectu et imaginatione transcendere possumus. Si igitur Deus est corpus, intellectus et imaginatio nostra aliquid majus Deo cogitare possunt. Et sic Deus non est major intellectu nostro, quod est inconveniens. Non est igitur corpus.

[1]) I. qu. 9. a. 1. Ex praemissis ostenditur, Deum esse omnino immutabilem. Primo quidem, quia ostensum est, esse aliquod primum ens, quod Deum dicimus, et quod hujusmodi primum ens oportet esse purum actum absque permixtione alicujus potentiae, eo quod potentia simpliciter est posterior actu. Omne autem, quod quocumque modo mutatur, est aliquo modo in potentia. Ex quo patet, quod impossibile est, Deum aliquo modo mutari.

Secundo, quia omne, quod movetur, quantum ad aliquid manet et quantum ad aliquid transit. — Ostensum est autem, quod in Deo nulla est compositio, sed est omnino simplex. Unde manifestum est, quod Deus moveri non potest.

Tertio, quia omne, quod movetur, motu suo aliquid acquirit et pertingit ad illud, ad quod prius non pertingebat. Deus autem, cum sit infinitus, comprehendens in se omnem plenitudinem perfectionis totius esse, non potest aliquid acquirere nec extendere se in aliquid, ad quod prius non pertingebat. Unde nullo modo sibi competit motus. Et inde est, quod quidam antiquorum possuerunt primum principium esse immobile.

Qu. 10. a. 2. Ratio aeternitatis consequitur immutabilitatem, sicut ratio temporis consequitur motum. Unde cum Deus sit maxime immutabilis, sibi maxime competit esse aeternum. Nec solum est aeternus, sed est sua aeternitas, cum tamen nulla alia res sit sua duratio.

[2]) I. qu. 8. a. 1. Deus est in omnibus rebus, non quidem sicut pars essentiae, vel sicut accidens, sed sicut agens adest ei, in quod agit. Oportet enim omne agens conjungi ei, in quod immediate agit, et sua virtute illud contingere, unde in 7 Phys. probatur, quod motum et movens oportet esse simul. Cum autem Deus

(per potentiam, per praesentiam, per essentiam); aber da Thomas die göttliche Unermeßlichkeit nicht kennt oder mit dem unendlichen Wesen Gottes vermengt, so kann er nicht mehr sagen, daß Gottes Wesen an sich überall ist, sondern nur, daß es überall ist, indem es darin als die erste Ursache wirkt und es durch seine Kraft berührt. Aber Gott ist sich gegenwärtig, auch vor der Schöpfung, indem er sich selbst erfüllt und der Ort ist; nach der Schöpfung ist Gott sich nicht anders selbst gegenwärtig, als vor ihr, weßhalb das Endliche in Gott ist, obschon ihn nicht beschränkend. Das Sein in der Welt ist nur ein Moment von der Allgegenwart.

Aber auch dieses Sein der Creaturen in Gott faßt Thomas [1]) nicht richtig, das heißt so, daß die Geschöpfe wirklich in dem göttlichen Wesen sind, weil nichts außer Gott sein kann, obgleich Gott darin nicht eingeschlossen ist. So ist das Licht in der Luft, es durchdringend, aber nicht räumlich erfüllend, und der Geist ist in der Materie, von ihr unbeschränkt.

Die besondere Gegenwart Gottes in den Frommen u. s. w. ist von der Allgegenwart verschieden; beides widerspricht sich nicht.

Die Thomistische Lehre von der Allgegenwart Gottes in den Dingen, weil er sie verursacht, wurde von Scotus mit Recht bestritten.

99. Die zweite Klasse der göttlichen Attribute enthält die activen oder jene, welche eine Thätigkeit bezeichnen. Dazu gehören die göttliche Macht und Erkenntniß, wie der göttliche Wille.

---

sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus ejus, sicut ignire est proprius effectus ipsius ignis. Hunc autem effectum causat Deus in rebus, non solum quando primo esse incipiunt, sed quamdiu in esse conservantur, sicut lumen causatur in aere a sole, quamdiu aer illuminatus manet. Quamdiu igitur res habet esse, tamdiu oportet, quod Deus adsit ei secundum modum, quo esse habet. Esse autem est illud, quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest.

Art. 3. Sic ergo est in omnibus per potentiam, in quantum omnia ejus potestati subduntur; est per praesentiam in omnibus, in quantum omnia unda sunt et aperta oculis ejus; est in omnibus per essentiam, in quantum adest omnibus ut causa essendi.

[1]) I. qu. 18. a. Ad primum d., quod creaturae in Deo esse dicuntur dupliciter. Uno modo, in quantum continentur et conservantur virtute divina, sicut dicimus, ea esse in nobis, quae sunt in nostra potestate; et sic creaturae dicuntur esse in Deo, etiam prout sunt in propriis naturis; et hoc modo intelligendum est verbum Apostoli dicentis: In ipso vivimus, movemur et sumus; quia etiam nostrum vivere et nostrum esse et nostrum moveri causantur a Deo. Alio modo dicuntur res esse in Deo sicut in cognoscente, et sic sunt in Deo per proprias rationes, quae non sunt aliud in Deo ab essentia divina. Unde res prout sic in Deo sunt, sunt essentia divina. Et quia essentia divina est vita, non autem motus, inde est, quod res hoc modo loquendi in Deo non sunt motus, sed vita.

Das erste Attribut ist das Leben, welches, wie Thomas [1]) sagt, durch eine Bewegung von Innen heraus sich kund gibt, und Gott zukommt, weil sein Wesen sein Erkennen ist und das Erkennen durch Selbstbewegung sich manifestirt. Damit ist aber der Lebensact mit dem Erkenntnißacte identificirt.

Das Urleben hat auch die höchste Macht über das Leben, es kann Lebendiges setzen und aufheben oder modificiren. Darum fällt das Leben Gottes mit seiner Allmacht in eine Kategorie zusammen. Thomas [2]) unterscheidet die active von der passiven Potenz und legt jene Gott bei, weil er actus purus ist. Bei Gott muß aber diese

---

[1]) I. qu. 18. a 2. Vitae nomen sumitur ex quodam exterius apparenti circa rem, quod est movere se ipsum; non tamen est impositum hoc nomen ad hoc significandum, sed ad significandam substantiam, cui convenit secundum suam naturam movere se ipsam vel agere se quocumque modo ad operationem. Et secundum hoc vivere nihil aliud est, quam esse in tali natura, et vita significat hoc ipsum, sed in abstracto.

Art. 3. Illud igitur, cujus sua natura est ipsum ejus intelligere, et cui id, quod naturaliter habet, non determinatur ab alio, hoc est, quod obtinet summum gradum vitae; tale autem est Deus; unde in Deo maxime est vita. Unde philosophus in 12. Metaph. text. 51., ostenso, quod Deus sit intelligens, concludit, quod habeat vitam perfectissimam et sempiternam, quia intellectus ejus est perfectissimus et semper in actu.

[2]) I. qu. 25. a. 1. Duplex est potentia, scilicet passiva, quae nullo modo est in Deo, et activa, quam oportet in Deo summe ponere. Manifestum est enim, quod unumquodque, secundum quod est actu et perfectum, secundum hoc est principium activum alicujus. Patitur autem unumquodque, secundum quod est deficiens et imperfectum. Ostensum est autem, quod Deus est purus actus et simpliciter et universaliter perfectus, neque in eo aliqua imperfectio locum habet. Unde maxime ei competit esse principium activum et nullo modo pati.

Art. 2. Secundum hoc potentia activa invenitur in Deo, secundum quod ipse actu est: esse autem ejus est infinitum, in quantum non est limitatum per aliquid recipiens. Unde necesse est, quod activa potentia Dei sit infinita.

Art. 3. Est autem considerandum, quod cum unumquodque agens agat sibi simile, unicuique potentiae activae correspondet possibile ut objectum proprium secundum rationem illius actus, in quo fundatur potentia activa, sicut potentia calefactiva refertur ut ad proprium objectum ad esse calefactibile. Esse autem divinum, super quod ratio divinae potentiae fundatur, est esse infinitum, non limitatum ad aliquod genus entis, sed praehabens in se totius esse perfectionem. Unde quidquid habet vel potest habere rationem entis, continetur sub possibilibus absolutis, respectu quorum Deus dicitur omnipotens.

Nihil autem opponitur rationi entis nisi non-ens. Hoc igitur repugnat rationi possibilis absoluti, quod subditur divinae omnipotentiae, quod implicat in se esse et non esse simul; hoc enim omnipotentiae non subditur, non propter defectum divinae potentiae, sed quia non potest habere rationem factibilis neque possibilis. Quaecumque igitur contradictionem non implicant, sub illis possibilibus continentur, respectu quorum dicitur Deus omnipotens.

Macht eine unendliche sein, weil sein Sein nicht von Aussen beschränkt ist.

Gott kommt aber die Allmacht zu, indem er Alles kann, was keinen Widerspruch in sich schließt oder was überhaupt möglich ist; denn als absolutes Sein kann er Alles, was ein Sein hat.

100. Das zweite actuale Attribut ist die göttliche Erkenntniß, welche als darstellender und spiegelnder Act wesentlich von dem Lebensacte und dem Willensacte unterschieden ist.

Nach der Aristotelischen Scholastik fallen diese Acte, wenn auch nicht ganz, so doch im Prinzipe zusammen. Es ist eine rein Aristotelische Lehre, wenn Thomas [1]) sagt, daß der erste Beweger nicht durch einen realen Einfluß, sondern als Erkannter und Begehrter bewegt, und daß, wenn das Begehrende intelligent ist, auch das Begehrte und Bewegende intelligent sein muß, was unrichtig ist, weil so jedes begehrenswerthe Object bewegen und erkennend sein müßte. Auch folgt nicht, daß der erste Beweger, weil er sich bewegt, erkennen muß, indem er sich selbst begehren und erkennen muß; denn so müßte auch das vernunftlose Thier erkennen, weil es sich bewegt.

Auch daraus [2]), daß das Erkennende eine Form hat, welche sich

---

[1]) S. ph. I. c. 27. Ostensum est, esse aliquod primum movens immobile, quod Deus est. Movet igitur, quum sit primum movens immobile, quod movet sicut desideratum. Deus igitur, quum sit primum movens immobile, est primum desideratum. — Cap. 44. Oportet igitur primum movens esse appetibile, ut intellectum; et ita oportet movens, quod appetit ipsum, esse intelligens. Multo igitur magis et ipsum primum appetibile erit intelligens, quia appetens ipsum sit intelligens actu per hoc, quod ei tamquam intelligibili unitur. Oportet igitur Deum esse intelligentem, facta suppositione, quod primum motum moveat seipsum, ut philosophi posuerunt.

Idem necesse est sequi, si fiat reductio mobilium non tantum in aliquod primum movens seipsum, sed in movens omnino immobile. Nam primum movens est universale principium motus. Oportet igitur, quum omne movens moveat per aliquam formam, quam intendit in movendo, quod forma, per quam movet primum movens, sit universalis forma et universale bonum. Forma autem per modum universalem non invenitur, nisi in intellectu. Oportet igitur primum movens, quod Deus est, esse intelligens.

[2]) I. qu. 14. a. 1. Cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum, sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius; nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est, quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata; natura autem rerum cognoscentium habet majorem amplitudinem et extensionem, propter quod dicit phil. 3. de anima text. 37., quod anima est quodammodo omnia. Coarctatio autem formae est per materiam. Patet igitur, quod immaterialitas alicujus rei est ratio, quod sit cognoscitiva et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis. — Unde cum Deus sit in summo immaterialitatis, sequitur, quod ipse sit in summo cognitionis.

auf Anderes bezieht, während das Nichterkennende eine beschränkte Form hat, folgt nicht, daß Gott, weil er keine Materie ist, erkennt, weil die Seele als reale Form noch keineswegs schon darum die Erkenntnißform vom Anderen hat. Aber beide Formen werden hier verwechselt.

Die weiteren Bestimmungen, daß und wie Gott sich und Anderes, das Mögliche und Wirkliche, das Nothwendige und Freie, das Allgemeine und Besondere, das Gegenwärtige und Zukünftige erkennt, übergehen wir, und theilen nur zwei Lehren mit, die mit dem Ganzen im Zusammenhange stehen.

Es lehrt nämlich Thomas [1]), daß die Wissenschaft Gottes die Ursache der Dinge ist, was offenbar auf eine Vermengung der Intelligenz mit dem Willen und Wirken hinweist; denn nicht die Intelligenz wirkt durch den Willen, sondern der persönliche Wille realisirt das Erkannte, so daß die Erkenntniß nur das Mittel für den Willen ist.

Der andere Punkt betrifft die Lehre von den Ideen. Thomas [2]) faßt Gott offenbar als reales Urbild, da er sagt, Gottes Wesen,

---

[1]) I. qu. 14. a. 8. Scientia Dei est causa rerum. Sic enim scientia Dei se habet ad omnes res creatas, sicut scientia artificis se habet ad artificiata. Scientia autem artificis est causa artificiatorum, eo quod artifex operatur per suum intellectum. Unde oportet, quod forma intellectus sit principium operationis, sicut calor est principium calefactionis. Sed considerandum est, quod forma naturalis, in quantum est forma manens in eo, cui dat esse, non nominat principium actionis, sed secundum quod habet inclinationem ad effectum; et similiter forma intelligibilis non nominat principium actionis, secundum quod est tantum in intelligente, nisi adjungatur ei inclinatio ad effectum, quae est per voluntatem. Cum enim forma intelligibilis ad opposita se habeat, cum sit eadem scientia oppositorum, non produceret determinatum effectum, nisi determinaretur ad unum per appetitum. Manifestum est autem, quod Deus per intellectum suum causat res, cum suum esse sit suum intelligere; unde necesse est, quod sua scientia sit causa rerum, secundum quod habet voluntatem conjunctam.

[2]) I. qu. 15. a. 2. Sequitur, quod in mente divina sint plures ideae. Hoc autem, quomodo divinae simplicitati non repugnet, facile est videre, si quis consideret, ideam operati esse in mente operantis, sicut quod intelligitur, non autem sicut species, qua intelligitur, quae est forma faciens intellectum in actu. Forma enim domus in mente aedificatoris est aliquid ab eo intellectum, ad cujus similitudinem domum in materia format. Non est autem contra simplicitatem divini intellectus, quod multa intelligat; sed contra simplicitatem ejus esset, si per plures species ejus intellectus formaretur.

Unde plures ideae sunt in mente divina ut intellectae ab ipso, quod hoc modo potest videri; ipse enim essentiam suam perfecte cognoscit; unde cognoscit eam secundum omnem modum, quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum, secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Unaquaeque autem creatura habet propriam

als nachgestaltbar, sei die Idee; aber er unterscheidet das reale Urbild nicht von den intellectualen Einzelnvorbildern, welche die Ideen sind, sondern er faßt die Ideen nicht als species, wodurch Gott erkennt, sondern als Objecte, um nicht eine Vielheit in die göttliche Einheit zu bringen. Aber die Ideen sind offenbar Vorbilder, somit eine Vielheit in der Intelligenz, deren Urbild und Einheit das reale Vorbild ist. Scotus machte auch hier seine abweichende Ansicht geltend.

101. Das dritte actuale Attribut ist der göttliche Wille. Thomas [1]) leitet ihn daraus ab, daß alles Intelligente auch einen Trieb nach dem Erkannten hat, darin ruht, wenn es dasselbe besitzt oder darnach strebt, wenn es abwesend ist. Im Ganzen ist zwar dieses richtig, aber der Beweis ist mangelhaft, weil Vieles, was nicht begehrenswerth ist, erkannt wird, weßhalb nur daraus, daß Gott das höchste Wesen ist und alle Vollkommenheiten besitzt, geschlossen werden kann, daß er auch den vollkommensten Willen hat.

In ähnlicher Weise erklärt Thomas [2]) auch, daß Gott nicht nur sich, sondern auch Anderes will, weil jedes Agens ein sich Aehnliches

---

speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem. Sic igitur, in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam hujus creaturae; et similiter de aliis. Et sic patet, quod Deus intelligit plures rationes proprias plurium rerum, quae sunt plures ideae.

Art. 1. Ad 3. d. quod Deus secundum essentiam suam est similitudo omnium rerum. Unde idea in Deo nihil est aliud quam Dei essentia.

Art. 2. Ad 1. d. quod idea non nominat divinam essentiam, in quantum est essentia, sed in quantum est similitudo vel ratio hujus vel illius rei. Unde secundum quod sunt plures rationes intellectae ex una essentia, secundum hoc dicuntur plures ideae.

Ad. 2. d. quod sapientia et ars significantur, ut quo Deus intelligit, sed idea, ut quod Deus intelligit. Deus autem uno intellectu intelligit multa.

[1]) I. qu. 19. a. 1. R. d. in Deo voluntatem esse, sicut et in eo est intellectus; voluntas enim intellectum consequitur. Sicut enim res naturalis habet esse in actu per suam formam, ita intellectus est intelligens actu per suam formam intelligibilem. Quaelibet autem res ad suam formam naturalem hanc habet habitudinem, ut quando non habet ipsam, tendat in eam, et quando habet ipsam, quiescat in ea; et idem est de qualibet perfectione naturali, quod est bonum naturae. Et haec habitudo ad bonum in rebus carentibus cognitione vocatur appetitus naturalis. Unde et natura intellectualis ad bonum apprehensum per formam intelligibilem, similem habitudinem habet; — et utrumque pertinet ad voluntatem. Unde in quolibet habente intellectum est voluntas, sicut in quolibet habente sensum est appetitus animalis. Et sic oportet in Deo esse voluntatem, cum sit in eo intellectus.

[2]) L. c. a. 2. Deus non solum se vult, sed etiam alia a se, quod apparet a simili prius introducto. Res enim naturalis non solum habet naturalem inclinationem respectu proprii boni, ut acquirat ipsum, cum non habet, vel ut quiescat in illo, cum habet; sed etiam, ut proprium bonum in alia diffundat, secundum quod

macht und sich ihm mittheilt. Aber hier ist Gefahr vorhanden, daß die natürliche und freie Willensthätigkeit nicht gehörig unterschieden wird; denn wenn der Wille nothwendig sich mitzutheilen sucht, so ist auch die Schöpfung nothwendig. Etwas Anderes wäre es, wenn Gott selbst in sich persönliche Unterschiede besäße, so daß eine Selbstmittheilung möglich wäre, aber in diesem Falle müßte die Thesis modificirt werden. Thomas [1]) unterscheidet zwar, wie es sich von selbst versteht, factisch den nothwendigen und freien Willen; aber er sieht nicht, daß seine Prinzipien sich damit nicht vertragen oder daß es gerathen ist, solche Prinzipien, daß Gott mit Einem Acte sich und Anderes, seine Güte und was daraus folgt, will, zu meiden (154. 155).

Wir übergehen die anderen Lehren und verlassen damit die actualen Attribute.

102. Die dritte Klasse von Attributen schließt jene in sich, welche die Thätigkeit und das Wesen näher bestimmen oder welche ein Verhältniß bezeichnen. Dazu gehören vorzüglich die Freiheit, die Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, die Heiligkeit und Seligkeit Gottes.

---

possibile est. Unde videmus, quod omne agens, in quantum est actu et perfectum, facit sibi simile. Unde et hoc pertinet ad rationem voluntatis, ut bonum, quod quis habet, aliis communicet, secundum quod possibile est. Et hoc praecipue pertinet ad voluntatem divinam, a qua per quamdam similitudinem derivatur omnis perfectio. Unde si res naturales, in quantum perfectae sunt, suum bonum aliis communicant, multo magis pertinet ad voluntatem divinam, ut bonum suum aliis per similitudinem communicet, secundum quod possibile est. Sic igitur vult et se et alia, sed se ut finem, alia vero ut ad finem, in quantum condecet divinam bonitatem, etiam alia ipsam participare.

[1]) L. c. a. 3. Cum bonitas Dei sit perfecta et esse possit sine aliis, cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat, sequitur, quod alia a se eum velle non sit necessarium absolute, et tamen necessarium est ex suppositione. Supposito enim quod velit, non potest non velle, quia non potest voluntas ejus mutari.

Ad 1. d. quod ex hoc, quod Deus vult ab aeterno, quidquid vult, non sequitur quod necesse est, eum illud velle, nisi ex suppositione. Ad 2. d. quod licet Deus ex necessitate velit bonitatem suam, non tamen ex necessitate vult ea, quae vult propter bonitatem suam, quia bonitas ejus potest esse sine aliis.

S. ph. I. c. 75. Deus volendo se vult etiam alia. Cujus enim est velle finem, ejus est velle ea, quae sunt ad finem, ratione finis. Est autem Deus ultimus rerum finis. Ex hoc igitur, quod vult se esse, etiam alia vult, quae in ipsum sicut in finem ordinantur. — Ipse autem Deus suam essentiam propter seipsam vult et amat; non autem secundum se augmentabilis et multiplicabilis est secundum suam similitudinem, quae a multis participatur. Vult igitur Deus rerum multitudinem ex hoc, quod suam essentiam et perfectionem vult et amat. — Deus volendo se vult omnia, quae in ipso sunt. Omnia autem quodammodo praeexistunt in ipso per proprias rationes. Deus igitur, volendo se, etiam alia vult. — Cap. 76. Deus uno actu voluntatis se et alia vult. — Cap. 81. Quod Deus non de necessitate vult alia a se.

Die Freiheit Gottes ist das erste habituale Attribut und unterscheidet das immanente oder nothwendige oder natürliche Thun von dem emmanenten oder freien und kunstmäßigen, welches später ist. So ist die Weltschöpfung später, weil Gott die Freiheit besitzt, zu schaffen und nicht zu schaffen.

Die Freiheit behauptet Thomas [1]) und die Scholastik im ganzen Umfange, aber er kann den späteren Act nicht erklären, weil dadurch eine Veränderung in das einfache und unwandelbare Sein Gottes käme. Der Weltanfang soll keine neue That Gottes, sondern nur die Wirkung einer ewigen That sein, so daß hier Ursache und Wirkung, wie Ewigkeit und Zeit getrennt werden. Aber gerade darin besteht die Freiheit, daß der Wille eine That beginnen oder unterlassen kann. Wäre der eine Theil der That ewig, so könnte die ganze That nicht mehr frei sein.

103. Das zweite Verhältnißattribut drücken die göttliche Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, Gottes Wahrhaftigkeit und Treue u. s. w. aus.

Sowohl die Gerechtigkeit, als auch die Barmherzigkeit bezeichnen ein Verhalten Gottes gegen die freie Creatur, aber ein modificirtes, wenn auch sich nicht ausschließendes; denn die Gerechtigkeit besteht darin, daß Gott als höchster Herr ein Gesetz und eine Regel der Creatur vorschreibt und daß er darnach sich gegen sie verhält. Aber weil die Gerechtigkeit ein mehr oder minder zuläßt, ohne ungerecht zu werden, so mäßigt Gott seine Gerechtigkeit und erbarmt sich der Creatur, indem er ihr Hilfe anbietet. Das ganze persönliche Verhalten Gottes zur Creatur ist die göttliche Providenz, welche die verschiedenen Acte der göttlichen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit in sich schließt. Thomas [2])

---

[1]) I. qu. 19. a. 11. Liberum arbitrium habemus respectu eorum, quae non necessario volumus vel naturali instinctu. Non enim ad liberum arbitrium pertinet, quod volumus esse felices, sed ad naturalem instinctum. — Cum igitur Deus ex necessitate suam bonitatem velit, alia vero non ex necessitate, respectu illorum, quae non ex necessitate vult, liberum arbitrium habet.

S. ph. II. c. 35. Non oportet, quod per se vel per accidens Deus moveatur, si effectus ejus de novo incipiunt esse. Novitas enim effectus indicare potest mutationem agentis, in quantum demonstrat novitatem actionis; non enim potest esse, *quod in agente sit nova actio*, *nisi aliquo modo moveatur*, *saltem* de otio in actum. Novitas autem divini effectus non demonstrat novitatem actionis in Deo, quum actio sua sit sua essentia. Unde neque novitas effectus mutationem Dei agentis demonstrare potest.

[2]) S. ph. I. c. 93. Sunt autem virtutes aliquae virtutem activam hominis dirigentes, quae non circa passiones, sed circa actiones sunt, ut veritas, justitia, liberalitas, magnificentia, prudentia, ars.

Quum autem virtus ex objecto vel materia speciem sortiatur, actiones autem,

beweist, daß jene Eigenschaften und Tugenden, welche kein Leiden, sondern ein Thun ausdrücken, wie Wahrheit, Gerechtigkeit, Freigebigkeit, Klugheit, Kunst u. s. w. auch Gott zukommen; und erörtert, inwieferne Gott gerecht und barmherzig, sowie vorsehend ist.

104. Das dritte Verhältnißattribut ist die göttliche Seligkeit und Heiligkeit.

So widersprechend beide Attribute erscheinen mögen, so gehören sie doch zusammen; denn heilig ist Gott, weil er makellos und harmonisch in seinem ganzen Sein, im Leben und Thun, ist. Weil Gott das höchste und höchst harmonische Leben ist, so ist er in sich vollkommen befriedigt und selig, und er ist für die Geschöpfe heilig und selig, indem er sie heilig und selig macht, und damit das höchste Gut.

Die Heiligkeit wird von der Scholastik nicht besonders behandelt und von der Gerechtigkeit nicht unterschieden. Dagegen wird Gottes Seligkeit und ihr Verhältniß zur Creatur näher erörtert. Thomas [1]) setzt sie einseitig in das Erkennen.

## Drittes Glied.

### Von der Einheit der Attribute Gottes.

### §. 19.

105. Nachdem wir die einzelnen göttlichen Vollkommenheiten kennen gelernt haben, müssen wir ihre Einheit und Vielheit, ihre systematische Einheit näher bestimmen und untersuchen.

---

quae sunt harum virtutum materiae vel objecta, divinae perfectioni non repugnent, nec hujusmodi virtutes, secundum propriam speciem, habent aliquid, propter quod a divina perfectione excludantur. Item: hujusmodi virtutes perfectiones quaedam voluntatis et intellectus sunt, quae sunt principia operationum absque passione. In Deo autem est voluntas et intellectus nulla carens perfectione. Igitur haec Deo deesse non possunt.

Cfr. I. qu. 21. a. 1. Utrum in Deo sit justitia. Art. 3. Utrum misericordia competat Deo. — Qu. 22. De providentia Dei.

[1]) I. qu. 26. a. 1. Beatitudo maxime Deo competit. Nihil enim aliud sub nomine beatitudinis intelligitur nisi bonum perfectum intellectualis naturae, cujus est suam sufficientiam cognoscere in bono, quod habet, et cui competit, ut ei contingat aliquid vel bene vel male et sit suarum operationum domina. Utrumque autem istorum excellentissime Deo convenit, scilicet perfectum esse et intelligentem. Unde beatitudo maxime convenit Deo.

Art. 2. ad 2. d. quod beatitudo, cum sit bonum, est objectum voluntatis; objectum autem praeintelligitur actui potentiae. Unde secundum modum intelligendi prius quiddam est beatitudo divina, quam actus voluntatis in ea requiescentis. Et hoc non potest esse nisi actus intellectus. Unde in actu intellectus attenditur beatitudo.

Es gibt aber eine dreifache Einheit und Vielheit. Die erste ist die begriffliche oder ideale, wornach zwei Bestimmungen, wie Ganzes und Theile, nur verschiedene Darstellungen derselben Sache und nicht Unterschiedenes an dem Objecte sind. In Bezug auf den Begriff erscheinen sämmtliche Attribute nur als ideale Explicationen.

Die zweite Unterscheidung und Einheit ist die objective und sachliche, so daß nicht blos im Begriffe, sondern auch im Begriffenen ein Unterschied liegt. So sind Erkennen und Wollen zwei unterschiedene Acte, aber nicht Sachen oder Accidenzen nach Aristoteles, sondern Wesensbezüge, organische Formen. Mit der organischen und realen Substanz sind diese Unterschiede identisch, weil sie wesenhaft eine Vielheit ist.

Der dritte Unterschied liegt in der realen Entwicklung oder in dem unterschiedenen Verhalten. Es gibt eine natürliche und freie Entwicklung. Zwischen dem Lebensgrunde und seiner Entwicklung besteht nun der formale Unterschied, der ein unterschiedenes objectives Verhalten derselben Substanz voraussetzt. So ist die Weltschöpfung und Welterhaltung ein anderes Verhalten und objectives Thun in Gott, als die Selbsterkenntniß.

Die erste Klasse der göttlichen Attribute beruht auf idealen, die zweite auf objectivrealen, wie die dritte auf objectivformalen Unterschieden. Mit der ersten Klasse wird die göttliche Substanz nach Innen und Aussen vollkommen und ohne Abstraction bestimmt; denn mit der Allgegenwart hört jede Abstraction, die bis dahin herrschte, auf. Die zweite Klasse entwickelt Gottes Persönlichkeit, die mit dem Willen vollkommen bestimmt ist, wie die dritte Klasse Gottes Verhalten nach Innen und Aussen erklärt und mit der Eigenschaft der Seligkeit oder des höchsten Gutes abschließt.

106. Die scholastische Attributenlehre ist nach allen Beziehungen unhaltbar.

Der abstracte Gottesbegriff läßt keine objective und wahre Prädication zu, wenn man den Substanzbegriff betrachtet. Denn alles Ausgesagte verhält sich als Accidenz nach Aristoteles; aber ein Accidenz gibt es in Gott nicht. Wenn nun Alles, was prädicirt wird, als Substanz angesehen werden muß, so läßt sich nicht sagen: das göttliche Wesen erkennt und will; denn entweder muß die Substanz den Act oder der Act die Substanz aufheben. Beides läßt sich nicht vereinigen oder es ist der Satz[1]: Der Vater erzeugt, wo die Person als agens

[1]) S. ph. I. c. 45. Ex hoc autem, quod Deus est intelligens, sequitur, quod suum intelligere sit sua essentia.

Cap. Ex hoc autem apparet, quod sua voluntas non est aliud quam sua essentia.

II. c. 9. Actio, quae non est substantia agentis, inest ei sicut accidens subjecto;

und der Act vorkommt, schlechthin nicht zu begreifen. Beides kann nicht bestehen, weil Gott nur als absolute Einfachheit begriffen wird.

Es ist daher die immer wiederholte Lehre, daß Gottes Sein und das Attribut identisch, daß Gottes Erkennen und Wollen und Thun sein Wesen ist, eine völlig widersprechende, da sie nicht im organischen Sinne, wornach die Substanz und der Act Ein Leben sind, verstanden werden kann.

107. Aus dem Thomistischen Gottesbegriffe folgt, daß alle Bestimmungen, welche die Substanz Gottes betreffen, identisch werden. Nach der Scholastik fallen die sechs sogenannten Transscendentalia: ens, res, aliquid, unum, verum, bonum, sachlich zusammen, und sind nur begrifflich unterschieden. Aber ens, res, aliquid sind auch nicht begrifflich unterschieden, sondern gleiche Begriffe und verschiedene Bezeichnungen. Aber ens, unum, verum, bonum sind objectiv unterschieden, obschon sie von derselben, aber nicht von jeder Sache gelten.

Diese Identificationen treffen wir auffallend in dem Gottesbegriffe. Gott wird zunächst als essentia und Quidditas gefaßt, weil der Begriff (essentia) mit der Sache (ens) zusammenfällt. Weil Gott seine Washeit ist, so wird gefolgert, daß er nur Einer ist, weil er nicht durch das Bestimmte, wie Socrates, sondern durch das Unbestimmte oder den Begriff individuirt sein soll.

Aber die göttliche Washeit fällt auch mit dem verum und bonum zusammen [1]). Zunächst sind verum und bonum identisch, wie das

unde et actio inter novem praedicamenta accidentis computatur. In Deo autem non potest esse aliquod per modum accidentis. In Deo igitur sua actio non est aliud a sua substantia et sua potentia.

[1]) S. ph. I. c. 37. Bonum est, quod omnia appetunt. Omnia autem appetunt esse actu, secundum modum suum; quod patet ex hoc, quod unumquodque secundum naturam suam repugnat corruptioni. Esse igitur actu boni rationem constituit. Deus autem est ens actu, non in potentia. Est igitur vere bonus.

I. qu. 18. a. 3. Illud igitur, cujus sua natura est ipsum ejus intelligere, et cui id, quod naturaliter habet, non determinatur ab alio, hoc est, quod obtinet summum gradum vitae; tale autem est Deus: unde in Deo maxime est vita. Unde philosophus in 12. Metaph. text. 51. ostenso, quod Deus sit intelligens, concludit, quod habeat vitam perfectissimam et sempiternam, quia intellectus ejus est perfectissimus et semper in actu.

Art. 4. Vivere Dei est ejus intelligere, in Deo autem est idem intellectus et quod intelligitur et ipsum intelligere ejus. Unde quidquid est in Deo ut intellectum, est ipsum vivere vel vita ejus.

S. ph. I. c. 72. Ex hoc, quod Deus est intelligens, sequitur, quod sit volens. Quum enim bonum intellectum sit proprium objectum voluntatis, oportet, quod bonum intellectum, in quantum hujusmodi, sit volitum. Intellectum autem dicitur ad intelligentem. Necesse est igitur, quod intelligens bonum, in quantum hujusmodi, sit volens. Deus autem intelligit bonum; quum enim sit perfecte intelligens, intelligit ens simul cum ratione boni.

göttliche Erkennen und Wollen mit dem Wesen zusammenfällt; denn das göttliche Leben ist das göttliche Erkennen, und das göttliche Sein ist das Object des Erkennens und Wollens, oder das actuale Sein ist zugleich Erkennen und Wollen.

Das Erkennen oder der Begriff ist, wenn man alle Bestimmungen erwägt, der Mittelpunkt von Allem. Das Leben und Wollen verschwinden dagegen, und das Sein fällt mit dem Begriffe zusammen. Es gibt keinen Unterschied zwischen dem objectiven und begrifflichen Sein, wie zwischen dem Objecte und Subjecte des Erkennens und Wollens oder zwischen den zwei Acten des Erkennens und Wollens selbst, welche keine objective Realität haben, da alle Acte nur Ein Act sind[1]).

108. Im Verhältnisse zur Creatur kann Gott nicht als summum ens, summum bonum u. s. w. begriffen werden, weil das höchste Sein und Leben ein geringeres und damit ein Verhältniß der Aehnlichkeit voraussetzt. Aber Gott ist nicht erkennend und wollend, wie die Creatur, wenn auch im höchsten Grade; sondern er steht als das unzugängliche Sein ganz allein.

Zwar lehrt Thomas, daß sich zwischen Gott und der Creatur ein Aehnlichkeitsverhältniß findet, und er hält die praedicatio per analogiam fest; aber wir haben (93) gesehen, daß sich keine Aehnlichkeit da nachweisen läßt, wo Gott nicht das, was die Creatur, in irgend einer Weise hat. Aber Gott hat nicht ein Erkennen und Wollen, sondern etwas Anderes. Und Thomas spricht auch von einer äquivoken, statt höchsten Ursache; aber die äquivoke Ursache, wie Sonne und Pflanze, hat keine Aehnlichkeit mit der Wirkung. Gott ist also nicht das höchste Gut[2]).

---

[1]) Comp. th. c. 23. Oportet ipsam Dei voluntatem nihil aliud esse, quam ejus intellectum. Bonum enim intellectum, cum sit objectum voluntatis, movet voluntatem et est actus et perfectio ejus. In Deo autem non differt movens et motum et potentia, perfectio et perfectibile. Oportet igitur voluntatem divinam esse ipsum bonum intellectum. Idem autem est intellectus divinus et essentia divina. Voluntas igitur Dei non est aliud quam intellectus divinus et essentia ejus.

S. ph. II. c. 10. Patet etiam, quod multitudo actionum, quae Deo attribuuntur, ut intelligere, velle, producere res et similia, non sunt diversae res, quum quaelibet harum actionum in Deo sit ipsum ejus esse, quod est unum et idem.

[2]) I. qu. 6. a. 2. Deus est summum bonum simpliciter et non solum in aliquo genere vel ordine rerum. Sic enim bonum Deo attribuitur, in quantum omnes perfectiones desideratae effluunt ab eo sicut a prima causa; non autem effluunt ab eo sicut ab agente univoco, sed sicut ab agente, quod non convenit cum suis effectibus neque in ratione speciei, nec in ratione generis. Similitudo autem effectus in causa quidem univoca invenitur uniformiter; in *causa autem aequivoca* invenitur excellentius, sicut calor excellentiori modo est in sole, quam in igne. Sic ergo oportet, quod cum bonum sit in Deo sicut in prima causa omnium non univoca, quod sit in eo excellentissimo modo; et propter hoc dicitur summum bonum.

109. Nach der Thomistischen Lehre erscheint Gott als negative Einheit und als vielheitslose Einfachheit, die, wenn sie durch Prädicate näher bestimmt werden könnte, selbst endlich und zusammengesetzt würde.

Es gelten alle Attribute nur für das Endliche; das Unendliche ist darüber erhaben. Nur weil Gott Vieles bewirkt, so reflectirt sich seine Einheit in der Vielheit, aber nicht in der Weise, als ob die vielen Prädicate ihm in Wahrheit zukämen.

Es ist daher nicht wahr, daß Gott zugleich erkennt und will, oder andere Acte vollzieht; denn nach Thomas [1]) kommen alle diese Prädicate Gott nicht wahrhaft zu, sondern er ist eine Einfachheit, die allen diesen Acten überlegen ist und sie ersetzt. Gott besitzt nur eine Eigenschaft, die sich aber vielfach reflectirt, oder vielseitig ist, wenn sie nach Aussen und Unten bezogen wird.

Wenn also Gott nicht wahrhaft erkennt und will, so hört seine Lebendigkeit auf, und wir prädiciren ganz irrig diese Acte von Gott. Dieses ist der Punkt, wo die Thomistische Lehre mit der christlichen und kirchlichen in Widerspruch geräth; denn wenn das Erkennen und Wollen in Gott nicht statt finden vor allem menschlichen Erkennen oder ohne Beziehung Gottes auf die Welt, so erkennt und will er nicht wahrhaft.

Scotus machte gegen Thomas einen objectiven Unterschied geltend und er berief sich auf die göttliche Erkenntniß und den göttlichen Willen, welche den Personen zugeeignet werden und ihnen objectiv zukommen müssen. Hiebei ist er im vollkommenen Rechte; aber prinzipiell stellte auch er diesen objectiven Unterschied nicht fest. Dieser soll nämlich zwischen den einzelnen Attributen unter sich, wie zwischen ihnen und dem Wesen gelten; allein das Wesen und die Attribute sind

---

1) S. ph. I. c. 31. Ex praedictis etiam videri potest, quod divina perfectio et plura nomina dicta de Deo, ipsius simplicitati non repugnant. Sic enim omnes perfectiones in rebus aliis inventas Deo attribui diximus; sicut effectus in suis causis aequivocis inveniuntur. Qui quidem effectus iu suis causis sunt virtute, ut calor in sole; virtus autem hujusmodi nisi aliqualiter esset de genere caloris, sol per eam agens non simile sibi generaret. Ex hoc igitur sol calidus dicitur, non solum quia calorem facit, sed quia virtus, per quam hoc facit, est aliquid conforme calori. Per eamdem autem virtutem, per quam sol facit calorem, facit et multos alios effectus in inferioribus corporibus, utpote siccitatem. Et sicut calor et siccitas, quae in igne sunt qualitates diversae, soli attribuuntur per unam virtutem, ita et omnium perfectiones, quae rebus aliis secundum diversas formas conveniunt, *Deo secundum unam ejus virtutem* attribui est necesse; quae quidem virtus non est aliud a sua essentia, quum ei nihil accidere possit. Sic igitur sapiens Deus dicitur, non solum secundum hoc, quod sapientiam efficit, sed quia, secundum hoc, quod sapientes sumus, virtutem ejus, quae sapientes nos facit, aliquatenus imitamur.

absolut identisch, wie das Wesen und die drei Personen, aber die actualen Attribute unterscheiden sich objectiv, wie die drei Personen, nur im geringeren Grade.

110. Die Wirklichkeit zeugt zu gewaltig gegen die Thomistische Lehre, weßhalb sie in anderen Sätzen wiederum gemildert erscheint. So lehrt Thomas [1]), daß Gott wesenhaft gut heißt, nicht weil er das Gute bewirkt, und daß er in einem höheren Grade gut ist.

Aber nach seinen Prinzipien kann Thomas Gott nicht im höchsten Grade gut nennen, sondern übergut; denn die spätere Scholastik unterschied das wesenhafte (formaliter) und gleiche Enthaltensein der Attribute von dem eminenten, und einfach einfache und einfache Attribute, wie Erkennen und Leben; so ist die Thierseele im eminenten Grade in der Geistseele enthalten, aber das Erkennen des Menschen und reinen Geistes ist wesenhaft (formaliter) dasselbe.

Das virtuale und äquivalente Enthaltensein bezeichnen die Attribute, soferne sie in der Ursache, aber nicht in gleicher Weise, oder durch ein Aequivalent, durch etwas Anderes, enthalten sind [2]).

Das Erkennen soll Gott formaliter, als simpliciter simplex perfectio, aber die perfectio secundum quid nur virtualiter und eminenter zukommen. Hier ist die objective Wirklichkeit gewahrt und Gott ist wahrhaft erkennend. Nur ist hier die Eminenz nicht richtig gefaßt; denn Gott ist erkennend in eminenter Weise, weil ihm das Urerkennen eignet, obschon er auch erkennt, wie der Creaturgeist.

---

[1]) I. qu. 13. a. 2. Sic igitur praedicta nomina divinam substantiam significant, imperfecte tamen, sicut et creaturae imperfecte eam repraesentant. Cum igitur dicitur: Deus est bonus, non est sensus: Deus est causa bonitatis, vel: Deus non est malus; sed est sensus: Id quod bonitatem dicimus in creaturis, praeexistit in Deo, et hoc quidem secundum modum altiorem. Unde ex hoc non sequitur, quod Deo competat bonum, in quantum causat bonitatem; sed potius e converso, quia est bonus, bonitatem rebus diffundit.

[2]) Antoine de Deo uno, cap. 2. art. 2. Nota 2. Perfectio aliqua inesse potest alicui enti quatuor modis, nempe formaliter, virtualiter, aequivalenter et eminenter. Perfectio inest alicui formaliter, cum ei inest secundum se et propriam naturam ac definitionem. Inest virtualiter, dum ei inest virtus producendi illam perfectionem. Inest aequivalenter, cum inest alia perfectio similis, quae eadem vel similia praestare potest. Inest eminenter, cum inest alia perfectio altioris ordinis, quae potest aut illam producere aut praestare, quod illa praestat. Unde perfectio continetur eminenter, dum continetur virtualiter aut aequivalenter secundum perfectionem altioris ordinis. Sic anima bruti continetur eminenter in anima rationali, quae potest sicut anima bruti sensationes efficere, sed per entitatem altioris ordinis, nempe spiritualem.

Dico: Omnes perfectiones simpliciter simplices sunt formaliter in Deo. — Sic Deus est vere ac proinde intellectivus, justus, bonus, sapiens etc. Ergo continentur in eo formaliter. — Dico: Perfectiones secundum quid, quae sunt incompossibiles cum aliis melioribus, continentur in Deo virtualiter et eminenter.

Nach Thomas gibt es nur ein virtuales Enthaltensein[1]) der Attribute in Gott als der ersten Ursache, also daß Gott nicht erkennt und will in Wirklichkeit, sondern weil er als erste Ursache alle Eigenschaften des Endlichen in unendlicher Weise und in Einer Eigenschaft vereinigt. Es ist begreiflich, daß diese Lehre in keiner Weise aufrecht erhalten werden kann; denn das Grundprinzip, wornach nicht das Wirkliche (Deus), sondern der Begriff (essentia) zum Mittelpunkte der Gotteslehre gemacht wurde, läßt keine Bestimmung und Erkenntniß des göttlichen Wesens, wie keine Vielheit der Attribute zu.

## Dritte Gliederung.

### Von der Dreipersönlichkeit Gottes.

111. Die Gotteslehre schließt sich mit der Trinitätslehre ab, weil diese in das innere Leben Gottes selbst hineinführt. Die Dreipersönlichkeit ist das aufgeschlossene Geheimniß, welches über alle Mysterien Licht verbreitet; sie macht uns begreiflich, wie Gott keiner Welt bedarf, weil er in sich selbst persönlich und gegenseitig bestimmt und beseligt ist, und wie er frei die Welt schaffen und mit endlichen Geistern in einen persönlichen Bund eingehen kann.

Aber die Lehre, daß Gott nur Ein Wesen und doch dreipersönlich sei, hängt mit allen philosophischen Problemen zusammen, weil die Einheit und Vielheit vermittelt werden muß. Zunächst handeln wir von dem Wesen der göttlichen Dreipersönlichkeit, sodann von den einzelnen Personen und zuletzt von der Einheit der drei Personen.

---

[1]) Das virtuale Enthaltensein fällt mit dem virtualen Unterschiede zusammen, und es ist beachtenswerth, wie Perrone noch lehren kann, comp. th. I. 193. Haec autem distinctio (virtualis) provenit ex foecunditate tum mentis, tum rei contemplatae, nempe Dei, qui etsi in se unus ac simplicissimus sit, pluribus *aequivalet* objectis inter se dissitis, atque ex multiplici ejus efficientia, quae ad plura eaque distincta se porrigit, quo fit 1. ut in mente nostra plures distinctaeque oriantur notiones, seu fit, ut mens nostra singillatim ea per distinctos conceptus apprehendat. 2. Mens insuper noster diversos, ut ita loquar, perfectionis gradus in hoc deprehendit: concipit scilicet majorem inter divinam essentiam ejusque attributa relativa distinctionem, minorem vero inter eamdem essentiam atque attributa absoluta, et inter haec ipsa ad invicem, ita ut *majus apprehendat discrimen inter essentiam et paternitatem*, quam inter essentiam et bonitatem quamvis a parte rei nulla ejusmodi differentia sit. — Diese Lehre kann in keiner Weise geduldet werden; denn 1. ist Gott darnach nicht wahrhaft erkennend und wollend, sondern nur in einem Aequivalente, und weil er das Erkennen und Wollen bewirkt; 2. ist die Dreipersönlichkeit, die unter die relativen Attribute gezählt wird, gleichfalls nichts Wirkliches in Gott, sondern nur ein Aequivalent oder etwas Gewirktes.

## Erstes Glied.

### Von dem Wesen der göttlichen Dreipersönlichkeit.

### §. 20.

112. Die christliche Trinitätslehre [1]) vollendet die natürliche Gotteserkenntniß und bestimmt das göttliche Leben in seiner tiefsten Innerlichkeit, weßhalb nur diese Lehre, so geheimnißvoll ihr Object immerhin ist, das Dunkel, welches sich über die Attributenlehre verbreitet, verscheucht.

Es fragt sich nämlich, in wie ferne die vielen Attribute dem Urleben zukommen, ob Gott nur eine schlechthinige und leere Einheit, Einfachheit oder Monade, oder ob er eine einheitliche Vielheit ist. Wenn uns nun die Offenbarung lehrt, daß Gott dreipersönlich, also keine leere Einheit ist, so ist es kein Widerspruch, daß Gott auch viele Attribute zukommen, wenn auch die Art, wie sie Gott zukommen, eine verschiedene ist.

Wird aber Gott als leere Einheit und Einfachheit, wie in der Scholastik gefaßt, so sieht der Mensch nicht ein, und er muß es sogar widersprechend finden, daß Gott erkennt und will, und daß er dreipersönlich ist. Es muß jeder Versuch, die Einheit und Vielheit zu vermitteln, schlechthin mißlingen, oder es muß die Vielheit schlechthin abgewiesen werden. Nun hat Thomas zwar die Attribute so gefaßt, daß die Vielheit nur in der Wirkung und Aussenbeziehung erscheint, also Gott nicht wahrhaft zukommt; aber die Trinitätslehre erhebt dagegen Einsprache, und daher nimmt er, im Widerspruche mit seinen Prinzipien an, daß Gott erkennt und will, und er leitet daraus die Dreipersönlichkeit ab.

Aber Gott erkennt und will nicht blos, sondern er manifestirt auch sein Leben und seine Macht über das Leben, oder er besitzt eine Lebens- und Grundbethätigung, welche so real ist als seine Erkenntniß- und Willensbethätigung und die ebenso zur Persönlichkeit oder zu den actualen Attributen gehört. Es besteht also die Persönlichkeit selbst aus dreiheitlichen Acten und somit aus einer Vielheit. Es darf nicht widersprechend erscheinen, daß eine Substanz auch dreipersönlich ist, weil die vielen Acte der Person eine Dreipersönfichkeit nicht ausschließen.

Die substanzialen Attribute ergänzen den realen Gottesbegriff, ohne reale Unterschiede zu erfordern; während die formalen die persönliche Thätigkeit nach Innen und Aussen ergänzen. Es sind also

---

[1]) Vergl. des Verfassers Werk: Die christliche Trinitätslehre, Sulzbach 1850.

eigentlich die actualen Attribute, welche mit der Dreipersönlichkeit zusammenhängen.

113. Es lehrt aber die gesammte Kirche über die Trinität: 1. Gott ist nur Einer, Eine Substanz und Persönlichkeit, nach Aussen und in der Totalität betrachtet; 2. aber diese Eine Substanz und Persönlichkeit ist doch zugleich nach Innen dreipersönlich, Vater, Sohn und heiliger Geist; 3. diese Eine Substanz und die drei Personen sind absolut identisch, oder die Substanz ist nicht real in den Personen und die Personen sind nicht in ihr, oder sie bilden zusammen keine Einheit, wie die Substanz und der Modus oder eine Relation [1]), 4. diese drei Personen sind lebendig und real sich einwohnend und damit Ein Leben und Eine Substanz; 5. zwischen dem Vater und Sohne findet das Verhältniß des Zeugens und Gezeugtwerdens, zwischen beiden und dem heil. Geiste das Verhältniß des Hauchens und des Gehauchtwerdens statt; 6. keine Person ist früher und keine später, also kann auch kein Act früher als der andere sein und damit kann kein Werden, sondern nur ein Leben, kein theogonischer, sondern nur ein Lebensprozeß statt finden [2]).

---

1) Conc. Rhemensis prof.: Cum de tribus personis loquimur, Patre et Filio et Spiritu sancto, ipsas unum Deum, unam divinam substantiam esse fatemur. Et e converso, cum de uno Deo, una divina substantia loquimur, ipsum unum Deum, unam divinam substantiam esse tres personas confitemur. — Concil. Tolet. XI. Nec recte dici potest, ut in uno Deo sit trinitas, sed unus Deus trinitas. — Concil. Lateran. IV. cap. 2. Nos autem sacro approbante Concilio, credimus et confitemur cum Petro Lombardo, quod una quaedam summa res est, incomprehensibilis quidem et ineffabilis, quae veraciter est Pater et Filius et Spiritus sanctus, tres simul personae ac sigillatim quaelibet earundem; et ideo in Deo solummodo trinitas est, non quaternitas, quia quaelibet trium personarum est illa res, videlicet substantia, essentia seu natura divina, quae sola est universorum principium, praeter quod aliud inveniri non potest; et illa res non est generans neque genita nec procedens, sed est Pater, qui generat, et Filius, qui gignitur, et Spiritus s., qui procedit, ut distinctiones sint in personis et unitas in natura.

2) Conc. Florent. decretum pro Jacobitis: Imprimis igitur sacrosancta Romana ecclesia . . firmiter credit, . . unum verum Deum . . . Patrem et Filium et Spiritum s., unum in essentia, trinum in personis, Patrem ingenitum, Filium ex Patre genitum, Spiritum s. ex Patre et Filio procedentem. — Solus Pater de substantia sua genuit Filium, solus Filius de solo Patre est genitus, solus Spiritus s. simul de Patre procedit et Filio. Hae tres personae sunt unus Deus et non tres dii, quia trium est una substantia, una essentia, una natura, una divinitas, una immensitas, una aeternitas, omniaque sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio. Propter hanc unitatem Pater est totus in Filio, totus in Spiritu s., Filius totus est in Patre, totus in Spiritu s., Spiritus s. totus est in Patre, totus in Filio. Nullus alium aut praecedit aeternitate aut excedit magnitudine aut superat potestate. Aeternum quippe et sine initio est, quod Filius de Patre exstitit, et aeternum ac sine initio est, quod Spiritus s. de Patre Filioque procedit. Pater quidquid est aut

Wenn die drei Personen Ein Prinzip nach Aussen sind, so erscheinen sie zusammen als die Eine Persönlichkeit, als absolute, wie sie gegenseitig als relative Personen sich darstellen. Die Eine Persönlichkeit und Substanz sind aber identisch, und darum ist zwischen der Substanz und den drei Personen kein virtualer, sondern nur ein idealer Unterschied anzuerkennen, wie er zwischen der Totalität und dem Einzelnen statt findet.

114. Damit haben wir uns schon Bahn gebrochen zu der Einsicht, wie allein die Einheit, das Wesen, mit der Vielheit oder Dreipersönlichkeit der Kirche und Wahrheit gemäß vermittelt werden kann oder wie sie davon abweichend vermittelt werden muß.

Den Mittelpunkt bildet der Substanzbegriff; aber unter der Substanz ist hier nicht die zweite, sondern die erste oder das selbstständige Individuum zu verstehen. Denn nur ein einheitliches und selbstständiges Wesen kann sich bethätigen. Thomas fehlt darin, daß er die zweite Substanz oder den Begriff, die Quiddität, zum Ausgangspunkte nimmt und lehrt, daß diese Washeit an sich wirklich und individuirt sei.

Die individuale Substanz ist an sich lebendig und dieses Grundthätigsein oder Leben kann sich äußern, wodurch sie Ursache von einer Wirkung wird. Es setzt daher die Ursache die lebendige Substanz voraus. Bei der Trinitätslehre handelt es sich darum, die Eine Substanz und das Eine Leben trotz aller Unterschiede zu bestimmen, weßhalb es grundverkehrt ist, mit der Zeugung und Hauchung zu beginnen und daraus die Personen abzuleiten, da doch die Zeugung bereits das Leben voraussetzt. Vielmehr ist das umgekehrte Verfahren einzuschlagen, daß aus den Acten der Zeugung und Hauchung oder aus anderen Acten auf die Eine Substanz geschlossen wird, oder daß beide Acte und die Agirenden nur als Ein Leben begriffen werden.

Es gibt nach dem Aristotelischen Substanzbegriffe zwei extreme Lehren. Werden die Personen als Individuen und die Wesenheit als zweite gefaßt, so daß die Personen in den Individuen oder diese in der Wesenheit sind, so entsteht der Tritheismus, da jede Person eine vollkommene Substanz ist. Oder wenn die Personen aufhören, Selbstheiten zu sein, so daß die Eine Substanz sie absorbirt, so entsteht der Modalismus.

---

habet, non habet ab alio, sed ex se, et est principium sine principio. Filius quidquid est aut habet, habet a Patre et est principium de principio. Spiritus s quidquid est aut habet, habet a Patre simul et Filio. Sed Pater et Filius non duo principia Spiritus s., sed unum principium, sicut Pater et Filius et Spiritus s. non tria principia creaturae, sed unum principium.

Der Tritheismus ist in Bezug auf das Wesen nominalistisch, weil er es nicht zum Rechte kommen läßt, wie der Modalismus in Bezug auf die drei Personen nominalistisch ist, da sie nicht das sind, was ihr Name ausdrückt.

Wenn aber sowohl das Wesen als auch die Personen als Realitäten festgehalten werden, so entsteht eine Viereinheit oder eine modalistische Einheit, so daß das Wesen und die drei Personen der Eine Gott sind. Diese Ansicht ist gegen die Kirchenlehre, wornach die Eine Substanz und die drei Personen absolut identisch sind.

Demnach ist nur die Lehre aufrecht zu halten, daß die drei Personen durch ihre Immanenz die Eine Substanz oder ein Grundorganismus sind, worin jedes Glied nicht ein Modus von einem anderen, sondern relativ selbstständig und auf sich ruhend ist, obschon es nur mit den zwei anderen Gliedern lebt und die Eine Substanz ist. Diese Lehre von der Substanz als einem ternaren Organismus harmonirt allein mit der christlichen Trinitätslehre und mit der Wirklichkeit [1]).

115. Was die Thomistische Trinitätslehre anlangt, so kann sie nur modalistisch sein, weil die Personen für Relationen, die wie das Wesen subsistiren, erklärt werden; denn die Relation kann begreiflicher Weise nur eine Wesensbeziehung und somit nur ein Modus, aber keine Person sein, wenn man die Relation auch für einen inneren und wesenhaften, nicht accidentalen Modus erklärt [2]).

Man sage nicht, daß die Kirche die Personen selbst für Relationen erklärt, wenn nach ihr Alles gemeinsam ist, was nicht eine Relation einschließt, (ubi non obviat relationis oppositio); denn diese Regel gilt nur für die Prädication, aber die Prädicate sind mit der Sache nicht identisch. Die Kirche lehrt, daß der Vater sich auf den Sohn, der Sohn sich auf den Vater bezieht, und daß beide auf den Geist sich beziehen, wie der Geist sich auf sie bezieht. Aber daraus folgt nicht, daß die drei Personen nur Beziehungen oder Relationen sind; weil die Beziehung ohne Beziehendes nicht sein kann, so müßten nicht die Personen, sondern das Wesen müßte sich auf Anderes beziehen. Daraus folgt, daß die Personen Substanz und Relation oder das Relative und Bezügliche sind.

Darum ist die Lehre der Kirche, daß die Personen das Relative

---

[1]) Vergl. des Verfassers Werk: Die christliche Trinitätslehre. Sulzbach, 1850.

[2]) I. qu. 29. a. 4. Distinctio in divinis non fit nisi per relationes originis. Relatio autem in divinis non est sicut accidens inhaerens subjecto, sed est ipsa divina essentia; unde est subsistens, sicut essentia divina subsistit. Sicut ergo Deitas est Deus, ita paternitas divina est Deus Pater, qui est persona divina. Persona igitur divina significat relationem ut subsistentem.

oder Gegenseitige sind, von dem Satze, daß die Personen nur Relationen oder Modi, die nothwendig die Substanz voraussetzen, sind, himmelweit unterschieden. Die letztere Ansicht ist modalistisch, wenn auch gesagt wird, daß die Relationen persönlich sind oder subsistiren, wodurch der Widerspruch nur noch mehr aufgedeckt wird.

116. Wir haben aber die Thomistische Trinitätslehre im Einzelnen vorzuführen und zu erörtern.

Der Gang, den Thomas in seiner Trinitätslehre einschlägt, entspricht seiner ganzen Gotteslehre, indem er von dem Abstracten ausgeht und die Personen zuletzt behandelt. Aber der natürliche Gang wäre der gewesen, wornach zuerst von den Personen, sodann erst von den Relationen und Acten wäre gesprochen worden.

Indem wir Thomas folgen, müssen wir zuerst von der Prozession in Gott sprechen. Thomas gründet sie auf den Text Joh. 8., 42.: Ego ex Deo processi; aber hier ist offenbar nicht von der immanenten Geburt, sondern von der Incarnation die Rede. Aber angenommen, es gelte die Prozession von dem inneren Ursprunge, so fragen wir, ob unter dieser Prozession der Act des Ausganges oder das Ausgehende zu begreifen sei; denn beides drückt die Prozession nicht aus. Thomas [1]) begnügt sich, sie als eine immanente zu fassen; aber, wenn sie auch in Bezug auf die ganze Dreipersönlichkeit immanent ist, so ist die Zeugung doch ein Ausgang vom Zeugenden und ein Eingang in den Gezeugten.

Aber wird Alles dieses angenommen, so fragen wir, von wem die Prozession aus und in wen sie eingeht. Wird nun zuerst nicht von den Personen gesprochen, so muß es das göttliche Wesen selbst sein, wovon eine Prozession oder Emanation ausgeht; aber diese Lehre ist

---

[1]) I. qu. 27. a. 1. Cum omnis processio sit secundum aliquam actionem, sicut secundum actionem, quae tendit in exteriorem materiam, est aliqua processio ad extra; ita secundum actionem, quae manet in ipso agente, attenditur processio quaedam ad intra. Et hoc maxime patet in intellectu, cujus actio, scilicet intelligere, manet in intelligente. Quicumque autem intelligit, ex hoc ipso, quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectae, ex ejus notitia procedens. Quam quidem conceptionem vox significat et dicitur verbum cordis significatum verbo vocis. Cum autem Deus sit super omnia, ea quae in Deo dicuntur, non sunt intelligenda secundum modum infimarum creaturarum, quae sunt corpora, sed secundum similitudinem supremarum creaturarum, quae sunt intellectuales substantiae. Non ergo accipienda est processio, secundum quod est in corporalibus vel per motum localem vel per actionem alicujus causae in exteriorem effectum, ut calor a calefaciente in calefactum, sed secundum emanationem intelligibilem, utpote verbi intelligibilis a dicente, quod manet in ipso. Et sic fides catholica processionem ponit in divinis.

unkirchlich und unwahr, weil nur eine Person die Ursache von einer Thätigkeit sein kann.

Wenn Thomas auf das im Geiste bleibende Wort oder Erkenntnißbild verweist, so gehört das Wort als Act zu dem Sprechenden, und es läßt sich daraus nur abnehmen, daß die sprechende Substanz und das Sprechen mit dem Inhalte unzertrennbar und Eine Person sind, aber nicht, daß das Wort eine zweite Person ist.

117. Sofort geht Thomas[1]) zu den bestimmten Prozessionen über und handelt zuerst von der Zeugung, wo zu den alten Schwierigkeiten neue hinzukommen.

Er stellt nämlich den Satz auf, daß der Ausgang des Wortes in Gott Zeugung heißt. Die Zeugung faßt er als passive und zwar mit dem Inhalte als das Gezeugtwerdende und bestimmt sie als den Ursprung eines Lebendigen von einem lebendigen verbundenen Prinzipe, und zwar nach dem Verhältnisse der Aehnlichkeit, um Alles, wie das Haar, was zwar von einem Lebendigen kommt, aber ihm nicht ähnlich ist, von dem Begriffe der Zeugung auszuschließen.

Aber gerade hierin wiederholt sich die vorhin erwähnte Identificirung des Actes mit der Person, des Zeugenden und des Gezeugten. Denn unter Zeugen begreift Jedermann den Act des Zeugenden oder die Lebensmittheilung, welche aber bereits eine andere Person mitsetzt, welcher der Lebenseinfluß mitgetheilt wird. Diese ist bei den Menschen die Mutter; das Gezeugte ist das Kind. Aber es kann das Gezeugte und Aufnehmende auch zusammenfallen, wie das Licht beständig vom

---

[1]) L. c. a. 2. Processio verbi in divinis dicitur generatio. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod nomine generationis dupliciter utimur. Uno modo communiter ad omnia generabilia et corruptibilia; et sic generatio nihil aliud est, quam mutatio de non esse ad esse. Alio modo proprie in viventibus; et sic generatio significat originem alicujus viventis a principio vivente conjuncto; et haec proprie dicitur nativitas. Non tamen omne hujusmodi dicitur genitum, sed proprie quod procedit secundum rationem similitudinis. Unde pilus vel capillus non habet rationem geniti et filii. —

Sic igitur processio Verbi in divinis habet rationem generationis; procedit enim per modum intelligibilis actionis, quae est operatio vitae et a principio conjuncto et secundum rationem similitudinis, quia conceptio intellectus est similitudo rei intellectae et in eadem natura existens, quia in Deo idem est intelligere et esse.

Ad 2. d., quod intelligere in nobis non est ipsa substantia intellectus. Unde verbum, quod secundum intelligibilem operationem procedit in nobis, non est ejusdem naturae cum eo, a quo procedit; unde non proprie et complete competit ei ratio generationis. Sed intelligere divinum est ipsa substantia intelligentis. Unde verbum procedens procedit ut ejusdem naturae subsistens; et propter hoc proprie dicitur genitum et Filius.

Stoffe gezeugt wird. In dieser Weise ist das Zeugen bei Gott zu verstehen.

Soll das Wort das Gezeugte sein, so ist einfach zu sagen, daß das Wort als Act mit der sprechenden Person identisch, aber keine zweite Person ist. Das Wort als zweite Person in der Gottheit ist nicht mit dem gesprochenen Worte identisch; denn jede Person erkennt und spricht, und doch heißt nur die zweite Wort. Das Johanneische Wort ist ein Abstractum für ein Concretum, wie das Wort auch das Leben heißt. Wie nun das Leben sowohl das Urlebendige als das Leben Mittheilende ist, so ist auch das Wort die Urintelligenz und die Urvernunft, die sich sprechend, innerlich und äußerlich manifestirt. Diese Urintelligenz, das Wort, wird beständig in Gott gezeugt, wie das Licht gezeugt wird.

Thomas kommt zu keiner Person; denn das Wort ist nur der Act des Sprechenden. Auch ist es keine Zeugung, weil die Aehnlichkeit fehlt, indem der Inhalt von dem Sprechenden verschieden sein kann und der Act mit der Substanz keine Aehnlichkeit hat. Wenn aber behauptet wird, daß bei Gott das Erkennen selbst die Substanz ist, nicht wie bei uns, so ist dieses rein unmöglich, weil es so bei Gott kein Thun gäbe; aber wozu wird der Vater und der Act des Zeugens und die Substanz, woraus gezeugt wird, unterschieden? Doch demgemäß wäre das Wort mit dem Vater identisch, oder vielmehr, es fällt auch der Vater mit der abstracten Wesenheit zusammen.

118. Sofort handelt Thomas[1]) von der zweiten Prozession in Gott. Sie soll durch den Willen sich vollziehen und wie das Erkennen immanent und die Prozession der Liebe sein. Dadurch will die Prozession des heiligen Geistes erklärt werden. Aber die Schwierigkeiten sind hier dieselben, wie bei der ersten Prozession, und es kommt noch die Frage hinzu, wie die erste und zweite Prozession sich unterscheiden, in welcher Ordnung sie sich vollziehen, Fragen, die erst später berührt werden.

---

1) L. c. art. 3. In divinis sunt duae processiones, scilicet processio verbi et quaedam alia. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod in divinis non est processio nisi secundum actionem, quae non tendit in aliquid extrinsecum, sed manet in ipso agente. Hujusmodi autem actio in intellectuali natura est actio intellectus et actio voluntatis. Processio autem verbi attenditur secundum actionem intelligibilem. Secundum autem operationem voluntatis invenitur in nobis quaedam alia processio, scilicet processio amoris, secundum quam amatum est in amante, sicut per conceptionem verbi res dicta vel intellecta est in intelligente. Unde et praeter processionem verbi ponitur alia processio in divinis, quae est processio amoris. —

119. Aus den zwei Prozessionen in Gott leitet Thomas[1]) vier reale Relationen oder Bezüge ab; denn jede Prozession erfordert ein Prinzip, wovon sie ausgeht, und ein Ziel ihres Einganges.

Aber gerade in dieser Analyse zeigt sich bereits, daß Thomas die Relation nicht als Bezug und Act oder Einfluß, sondern als das sich Beziehende faßt. Denn das Wort setzt einen Sprechenden und einen Angesprochenen voraus, wie der Willensact von einem Wollenden ausgeht und auf das Gewollte sich bezieht.

Aus dem Wollen und Sprechen läßt sich wohl das Prinzip und Endziel ableiten, aber daraus folgt nicht, daß das Wort und der Willensact selbst Personen oder mehr als Relationen sind, die eine

---

[1]) I. qu. 28. a. 1. Relationes quaedam sunt in divinis realiter. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod solum in his, quae dicuntur ad aliquid, inveniuntur aliqua secundum rationem tantum et non secundum rem; quod non est in aliis generibus, quia alia genera, ut quantitas et qualitas secundum propriam rationem significant aliquid alicui inhaerens. Ea vero, quae dicuntur ad aliquid, significant secundum propriam rationem solum respectum ad aliud. Qui quidem respectus aliquando est in ipsa natura rerum, utpote quando aliquae res secundum suam naturam ad invicem ordinatae sunt et invicem inclinationem habent; et hujusmodi relationes oportet esse reales; sicut in corpore gravi est inclinatio et ordo ad locum medium, unde respectus quidam est in ipso gravi respectu loci medii; et similiter est de aliis hujusmodi. Aliquando vero respectus significatus per ea, quae dicuntur ad aliquid, est tantum in ipsa apprehensione rationis conferentis unum alteri; et tunc est relatio rationis tantum, sicut cum comparat ratio hominem animali ut speciem ad genus.

Cum autem aliquid procedit a principio ejusdem naturae, necesse est, quod ambo, scilicet procedens et id, a quo procedit, in eodem ordine conveniant; *et sic oportet, quod habeant reales respectus ad invicem.* Cum igitur processiones in divinis sint in identitate naturae, necesse est, quod relationes, quae secundum processiones divinas accipiuntur, sint relationes reales.

Art. 4. Utrum in Deo sint tantum quatuor relationes, scilicet paternitas, filiatio, spiratio et processio.

In corp. — Unde relinquitur, quod relationes reales in Deo non possunt accipi nisi secundum actiones, secundum quas est processio in Deo non extra, sed intra. Hujusmodi autem processiones sunt duae tantum, quarum una accipitur secundum actionem intellectus, quae est processio verbi, alia secundum actionem voluntatis, quae est processio amoris. Secundum quamlibet autem processionem oportet duas accipere relationes oppositas, quarum una sit procedentis a principio, et alia ipsius principii. Processio autem verbi dicitur generatio secundum propriam rationem, qua competit viventibus.

Relatio autem principii generationis in viventibus perfectis dicitur paternitas; relatio vero procedentis a principio dicitur filiatio. Processio vero amoris non habet nomen proprium, unde neque relationes, quae secundum ipsam accipiuntur. Sed vocatur relatio principii hujus processionis spiratio; relatio autem procedentis processio, quamvis haec duo nomina ad ipsas processiones vel origines pertineant, et non ad relationes.

Person voraussetzen; denn das Object des Erkennens und Wollens kann auch etwas Unpersönliches sein.

Wenn Thomas den Zeugenden und Gezeugten, den Hauchenden und Gehauchten unterscheidet, so verschwindet ihm der Act und der lebendige Rapport selbst; denn was Thomas als Rapport bezeichnet, ist nur das Abstractum vom Vater und Sohn und Geist, nämlich paternitas, filiatio, spiratio activa et processio. Aber das Vatersein und Sohnsein sind nur ideale Bezüge und Abstractionen, während die Zeugung und Geburt reale Bezüge der Personen sind. Sonach sind die Personen nur Abstracta und Bezüge ohne Beziehendes oder hypostasirte Bezüge.

120. Was das Verhältniß dieser vier Relationen zu dem Wesen und unter sich oder zu den Personen anlangt, so lehrt Thomas[1]), daß sie mit dem göttlichen Wesen zwar identisch, aber gegenseitig unterschieden sind, und daß die vier Relationen nur drei Personen constituiren, weil die active Hauchung mit der paternitas et filiatio zusammenbestehen kann.

Aber die Beweisführung für die Gleichheit der Relationen mit dem Wesen und der gegenseitigen Unterschiedenheit der Relationen ist

[1]) L. c. art. 2. Quidquid autem in rebus creatis habet esse accidentale, secundum quod transfertur in Deum, habet esse substantiale, nihil enim est in Deo ut accidens in subjecto, sed quidquid est in Deo, est ejus essentia. Sic igitur ex ea parte, qua relatio in rebus creatis habet esse accidentale in subjecto, relatio in rebus creatis habet esse accidentale in subjecto, relatio realiter existens in Deo habet esse essentiae divinae, idem omnino ei existens. In hoc vero, quod ad aliquid dicitur, non significatur aliqua *habitudo ad essentiam, sed magis ad suum oppositum.* Et sic manifestum est, quod relatio realiter existens in Deo est idem essentiae secundum rem, et non differt nisi secundum intelligentiae rationem, prout in relatione importatur respectus ad suum oppositum, qui non importatur in nomine essentiae.

Art. 3. Ex eo, quod aliquid alicui attribuitur, oportet, quod attribuantur ei omnia, quae sunt de ratione illius; sicut cuicumque attribuitur homo, oportet quod attribuatur ei esse rationale. De ratione autem relationis est respectus unius ad alterum, secundum quem aliquid alteri opponitur relative. Cum igitur in Deo realiter sit relatio, oportet, quod realiter sit ibi oppositio. Relativa autem oppositio in sui ratione includit distinctionem. Unde oportet, quod in Deo sit realis distinctio, *non quidem secundum rem absolutam, quae est essentia, in qua est summa unitas et simplicitas, sed secundum rem relativam.*

I. qu. 30. a. 2. Ad 1. d. quod licet sint quatuor relationes in divinis, tamen una earum, scilicet spiratio, non separatur a persona Patris et Filii, sed convenit utrique; et sic licet sit relatio, non tamen dicitur proprietas, quia non convenit uni tantum personae; neque relatio personalis, id est, constituens personam. Sed hae tres relationes, paternitas, filiatio et processio, dicuntur proprietates personales, quasi personas constituentes; nam paternitas est persona Patris, filiatio persona Filii, processio persona Spiritus sancti procedentis.

unhaltbar oder wird nur vorausgesetzt, und auf andere Ausdrücke zurückgeführt. In Gott soll in dem Wesen oder in der höchsten Einfachheit jeder Unterschied aufhören und nur in der relativen Sache bestehen; aber wenn Alles identisch ist, so muß auch der relative Unterschied hinwegfallen, und es ist eben die Frage, wie etwas absolut und relativ sein kann. Die absolute Einfachheit schließt auch die relativen Unterschiede aus.

Was aber die Relationen anlangt, so sind sie keine Wechselbezüge, die von einer Person zur anderen gehen, sondern Abstracta ohne Ineinanderleben, die hypostasirt werden; die Vaterschaft soll der Vater, die Sohnschaft der Sohn, das Ausgehen der heil. Geist sein.

121. Der letzte Punkt, den Thomas erörtert, ist die Lehre von der Person im Allgemeinen und von den göttlichen Personen insbesondere.

Den Begriff von Person nimmt Thomas[1]) von Boëtius, stellt ihn in Verhältniß mit der ersten und zweiten Substanz des Aristoteles

---

[1]) I. qu. 29. a. 1. Ad 1. d. quod licet hoc singulare vel illud definiri non possit, tamen id, quod pertinet ad communem rationem singularitatis, definiri potest, et sic philosophus in lib. praed. definit substantiam primam; et hoc modo definit Boëtius personam.

Ad. 2. — Sed melius dicendum est, quod substantia accipitur communiter, prout dividitur per primam et secundam, et per hoc, quod additur individua, trahitur ad standum pro substantia prima.

Art. 3. Ad. 4. Individuum autem esse Deo competere non potest quantum ad hoc, quod individuationis principium est materia, sed solum secundum quod importat incommunicabilitatem. Substantia vero convenit Deo, secundum quod significat existere per se. Quidam tamen dicunt, quod definitio superius a Boëtio data non est definitio personae, secundum quod personas in Deo dicimus; propter quod Richardus de S. Vict. corrigere volens hanc definitionem, dixit, quod persona, secundum quod de Deo dicitur, est divinae naturae incommunicabilis existentia.

Art. 2. Substantia dicitur dupliciter. Uno modo dicitur substantia quidditas rei, quam significat definitio, secundum quod dicimus, quod definitio significat substantiam rei, quam quidem substantiam Graeci *οὐσίαν* vocant, quod nos essentiam dicere possumus. Alio modo dicitur substantia subjectum vel suppositum, quod subsistit in genere substantiae. Et hoc quidem communiter accipiendo nominari potest nomine significante intentionem et sic dicitur suppositum. Nominatur etiam tribus nominibus significantibus rem, quae quidem sunt, res naturae, subsistentia et hypostasis, secundum triplicem considerationem substantiae sic dictae. Secundum enim quod per se existit et non in alio, vocatur subsistentia. — Secundum vero quod supponitur alicui naturae communi, sic dicitur res naturae, sicut hic homo est res naturae; secundum vero quod supponitur accidentibus, dicitur hypostasis vel substantia.

Ad 1. d. quod hypostasis apud Graecos ex propria significatione nominis habet, quod significet quodcumque individuum substantiae; sed ex usu loquendi habet, quod sumatur pro individuo rationalis naturae ratione suae excellentiae.

und erklärt die verschiedenen Abweichungen und Bezeichnungen. So viel ist sicher, daß Person nicht die zweite, sondern die erste Substanz oder ein einzelnes Geistwesen bezeichnet, weßhalb Person kein einzelner Act oder kein Accidenz des Geistes sein kann, sondern Selbstgrund und Act zumal sein muß. Durch Uebereinkunft wird das griechische Hypostase eben so gebraucht.

Der Personenbegriff wird aber aufgehoben, wenn die Person nur für Ein Wesenselement erklärt wird, so daß die Menschheit der eine Theil und Petrus der andere ist, sondern die Person ist volle Selbstheit, außer sie schwindet zu einem Modus zusammen.

Wenn nun Thomas[1]) sagt, daß die Person das Unterscheidende in jeder Natur ausdrückt, so hebt er damit die Person auf, die ganz Individuum ist, und wenn er nun erklärt, daß in Gott nur die Relation das Unterscheidende und darum eine Person sei, so begeht er einen dreifachen Verstoß; denn die Person ist individua substantia, nicht blos das suppositum, oder ein Theil, sodann nimmt er wider Willen in Gott eine Unterscheidung zwischen Natur und Person an, worin die Person gleichsam das Einzelne und das Ergänzende der Natur ist, und endlich wird die Relation, nicht das Relative, für die Person oder das Selbstständige und Subsistirende erklärt, obschon jede Relation von der Natur gestützt und getragen wird, aber sich nicht selbst stützt und trägt. Wenn nun aber Thomas erklärt, daß, wie die göttliche Wesenheit subsistirt, so auch die Relation subsistirt, so entsteht eine vierfache Subsistenz oder Person, oder es hört die Wesenheit auf, Wesen zu sein und wird Person, wenn sie subsistirt, wie die subsistirende Relation aufhört, Relation zu sein, wenn sie subsistirt.

Daraus ergibt sich, daß Thomas das Abstracte hypostasirt, und daß diese drei Abstracta entweder für Modi an der Substanz oder für

---

[1]) L. c. a. 4. Persona in quacumque natura significat id, quod est distinctum in natura illa, sicut in humana natura significat has carnes, haec ossa et hanc animam, quae sunt principia individuantia hominem, quae quidem, licet non sint de significatione personae in communi, sunt tamen de significatione personae humanae. Distinctio autem in divinis non fit nisi per relationes originis. *Relatio autem* in divinis non est sicut accidens inhaerens subjecto, sed est ipsa divina essentia, *unde est subsistens, sicut essentia divina subsistit.* Sicut ergo deitas est Deus, ita paternitas divina est Deus Pater, qui est persona divina. Persona igitur divina significat relationem ut subsistentem.

Qu. 30. a. 1. Ad 1. d. quod substantia non ponitur in definitione personae, secundum quod significat essentiam, sed secundum quod significat suppositum, quod patet ex hoc, quod additur individua. Ad significandum autem substantiam sic dictam habent Graeci, nomen hypostasis. Unde sicut nos dicimus tres personas; ita ipsi dicunt tres hypostases. Nos autem non consuevimus dicere tres substantias, ne intelligerentur tres essentiae propter nominis aequivocationem.

Subsistenzen und Personen außer der Wesenheit als der vierten gehalten werden müssen. Dieses sind aber die zwei (114.) extremen Lehren, während nach der Kirchenlehre, wie die drei Personen nach Aussen nur Ein Prinzip und somit eine Persönlichkeit und Substanz sind, dieselben drei Personen nach Innen als relative Selbstheiten oder Glieder erscheinen, die eben als Gliedereinheit die Eine Substanz sind.

## Zweites Glied.

### Von den einzelnen göttlichen Personen.

### §. 21.

122. Was die Erkenntniß der drei Personen anlangt, so schließt Thomas[1]) jede speculative natürliche Begründung aus, und zwar darum, weil die natürliche Vernunft Gott nur aus dem Schöpfungswerke zu erkennen vermag, aber Gott als Schöpfer nur als höchstes und Eines Wesen sich manifestirt, weßhalb nur Gottes Einheit, aber nicht seine persönlichen Unterschiede erkannt werden können. Aber dagegen gälte wohl, daß Gott sich auch in der Dreiheit der Geschöpfe und in den Kräften des Geistes abdrückte, weßhalb er mit Sicherheit daraus als dreipersönlicher erkannt werden könnte, wenn die Creatur selbst sicher erfaßt werden könnte. So aber erkennt sich die Creatur nur im Schöpfer und nur wechselseitig, weßhalb die Creatur sich selbst im Grunde ein Geheimniß ist.

Aber wenn Thomas die ursprüngliche Erkenntniß der Dreipersön-

---

[1]) I. qu. 32. a. 1. Impossibile est per rationem naturalem ad cognitionem trinitatis divinarum personarum pervenire. Ostensum est enim, quod homo per rationem naturalem in cognitionem Dei pervenire non potest nisi ex creaturis. Creaturae autem ducunt in Dei cognitionem sicut effectus in causam. Hoc igitur solum ratione naturali de Deo cognosci potest, quod competere ei necesse est, secundum quod est omnium entium principium. Virtus autem creativa Dei est communis toti trinitati, unde pertinet ad unitatem essentiae, non ad distinctionem personarum.

Qui autem probare nititur trinitatem personarum naturali ratione, fidei dupliciter derogat. Primo quidem, quantum ad dignitatem ipsius fidei, quae est, ut sit de rebus invisibilibus, quae rationem humanam excedunt. — Secundo, quantum ad utilitatem trahendi alios ad fidem. Cum enim aliquis ad probandam fidem inducit rationes, quae non sunt cogentes, cedit in irrisionem infidelium. Credunt enim, quod hujusmodi rationibus innitamur et propter eas credamus.

Quae igitur fidei sunt, non sunt tentanda probari nisi per auctoritates his, qui auctoritates suscipiunt; apud alios vero sufficit defendere, non esse impossibile, quod praedicat fides.

lichkeit aus dem Schöpfungswerke bestreitet, so hebt er damit nicht die nachfolgende speculative Erkenntniß auf dem Grunde der Offenbarung auf. Zwar lehrt er, daß der Glaube durch die natürliche Beweisführung in doppelter Weise beeinträchtigt werde, weil er nämlich die menschliche Vernunft überragt, und weil sodann auf diesen Gründen der Glaube nicht ruht, und er will nur Autoritätsbeweise gelten lassen; aber sehen wir auf seine theologische Beweisführung, so geht sie über einen Autoritätsbeweis hinaus. Thomas müßte sich nach seinen Prinzipien von aller Entwicklung des Verhältnisses der Wesenheit zu den Personen enthalten; aber er geht näher darauf ein und faßt die Personen als subsistirende Relationen. Da dieses ohne Zweifel ein Widerspruch ist, so fordern wir nur dasselbe Recht, das Thomas, im Widerspruche mit seinem Axiome, übte, und machen eine nachfolgende, aber nicht rationalistische Speculation geltend.

123. Aber Thomas und die ganze Scholastik stellt gewisse Erkenntnißmerkmale fest, wodurch die einzelnen Personen näher erkannt werden, wie das Ungeborensein in Bezug auf den Vater. Hiemit aber geht Thomas selbst über den einfachen Autoritätsbeweis hinüber und läßt sich in abgeleitete Bestimmungen ein, welche den Glauben nur mittelbar berühren.

Diese Unterscheidungsmerkmale, welche notiones und auch proprietates heißen, bestimmen die einzelnen Personen näher, und Thomas [1])

[1]) I. qu. 32. a. 2. — Unde et divina ratione simplicitatis per nomina abstracta significamus, ratione vero subsistentiae et complementi per nomina concreta. Oportet autem non solum nomina essentialia in abstracto et in concreto significare, ut cum dicimus deitatem et Deum vel sapientiam et sapientem, sed etiam personalia, ut dicamus paternitatem et patrem.

Ad quod duo praecipue nos cogunt: primo quidem haereticorum instantia. Cum enim confiteamur Patrem et Filium et Spiritum sanctum esse unum Deum et tres personas, quaerentibus, quo sunt unus Deus, et quo sunt tres, sicut respondetur, quod sunt essentia vel deitate unum, ita oportuit esse aliqua nomina abstracta, quibus responderi possit personas distingui, et hujusmodi sunt proprietates vel notiones in abstracto significantes, ut paternitas et filiatio. Et ideo essentia significatur in divinis ut quid, persona vero ut quis, proprietas autem ut quo.

Secundo quia una persona invenitur in divinis referri ad duas personas, scilicet persona Patris ad personam Filii et ad personam Spiritus sancti; non autem una relatione, quia sic sequeretur, quod etiam Filius et Spiritus s. una et eadem relatione referrentur ad Patrem. Et sic cum sola relatio in divinis multiplicat trinitatem, sequeretur, quod Filius et Spiritus s. non essent duae personae.

Relationes autem rationis in Deo multiplicare non est inconveniens. Sed in Patre oportet esse relationem realem, qua refertur ad Filium et Spiritum sanctum. Unde secundum duas relationes Filii et Spiritus sancti, quibus referuntur ad Patrem, oportet intelligi duas relationes in Patre, quibus referatur ad Filium et Spiritum sanctum. Unde cum non sit nisi una Patris persona, necesse fuit seorsum significari relationes in abstracto, quae dicuntur proprietates et notiones.

leitet ihre Nothwendigkeit davon her, daß, wie durch die Gottheit Gott als concretes Wesen existirt, so auch die einzelnen Personen durch bestimmte Eigenschaften charakterisirt sein müssen, wogegen nur zu sagen, daß, wenn das Abstracte in Gott das Concrete ist, auch solche Abstractionen, wie paternitas, innascibilitas, völlig werthlos sind. Die Grundunterscheidung liegt in den Personennamen selbst, und daraus leiten sich die einzelnen Unterscheidungsmerkmale ab. Aber weil die Personen selbst als Relationen und Abstracta bestimmt werden, so reichen die Relationen nicht aus, weil ihre Vierzahl nicht zur Dreizahl der Personen paßt, und darum muß eine Relation als personenbegründend ausgeschlossen werden. Es gelten daher diese Relationen als Erkenntnißmerkmale, obschon dies eine Disharmonie ist, daß einige Relationen Personen sind, die anderen aber nicht, und daß die Relationen Sachen und Merkmale sind. Ist die paternitas der Vater, so ist sie offenbar eine Sache; aber als notio ist paternitas ein Begriff. Es ist dies ein Beweis mehr, daß diese Bestimmungen nicht wahr sein können, da schon der Begriff der relatio nicht haltbar ist.

124. Thomas und [1]) die ganze Scholastik nehmen fünf Erkenntnißmerkmale (notiones) für die drei Personen an. Diese sind die vier Relationen und die Ungezeugtheit des Vaters, also: Innascibilitas, paternitas, filiatio, communis spiratio et processio. Vier sind Relationen und Proprietäten, weil die communis spiratio zwei Personen eignet. Drei sind persönliche Merkmale; die Ungezeugtheit und gemein-

---

[1]) L. c. a. 3. Notio dicitur id, quod est propria ratio cognoscendi divinam personam. Divinae autem personae multiplicantur secundum originem. Ad originem autem pertinet a quo alius, et qui ab alio; et secundum hoc duos modos potest innotescere persona. Igitur persona Patris non potest innotescere per hoc, quod sit ab alio, sed per hoc, quod a nullo est; et sic ex hac parte ejus notio est innascibilitas. Sed inquantum aliquis est ab eo, innotescit dupliciter, quia in quantum Filius est ab eo, innotescit notione paternitatis; in quantum autem Spiritus sanctus est ab eo, innotescit notione communis spirationis. Filius autem potest innotescere per hoc, quod est ab alio nascendo et sic innotescit per filiationem; et per hoc, quod est alius ab eo, scilicet Spiritus sanctus; et per hoc innotescit eodem modo sicut et Pater, scilicet communi spiratione. Spiritus sanctus autem innotescere potest per hoc, quod est ab alio vel ab aliis et sic innotescit processione, non autem per hoc, quod alius sit ab eo, quia nulla divina persona procedit ab eo.

Sunt igitur quinque notiones in divinis, scilicet innascibilitas, paternitas, filiatio, communis spiratio et processio. Harum autem tantum quatuor sunt relationes; nam innascibilitas non est relatio, nisi per reductionem. Quatuor autem tantum proprietates sunt; nam communis spiratio non est proprietas, quia convenit duabus personis. Tres autem sunt notiones personales, id est, constituentes personas, scilicet paternitas, filiatio et processio. Nam communis spiratio et innascibilitas dicuntur notiones personarum, non autem personales.

schaftliche Hauchung sind zwei unpersönliche. Drei eignen dem Vater, zwei dem Sohne und eines dem heiligen Geiste.

Weil der Begriff der Relation, der in den drei Personen liegt, mit ihnen selbst identificirt und somit verkehrt wird, so muß es auffallen, daß die Personen kein lebendiger Rapport vermittelt; denn der Sohn steht nicht activ mit dem Vater, und der heilige Geist nicht activ mit Vater und Sohn in Verbindung, sondern sie sind nur gesetzt und aufnehmend, aber nicht gebend. Aber der Name der drei Personen drückt ein wechselseitiges Leben und Thun aus. Der heilige Geist wird von Vater und Sohn gehaucht und producirt; aber er haucht selbst, in Vater und Sohn eingehend, aber sie nicht producirend, sondern nur vermittelnd. Ebenso wirkt auch der Sohn thätig in den Vater ein, aber ihn nicht producirend, den Vater liebend.

125. Indem wir zu den einzelnen Personen übergehen, so ist zuerst von dem Vater zu handeln, nicht weil er früher als die zwei anderen Personen ist oder vor ihnen gedacht werden kann, sondern weil in der Einzelnbildung ein Anfang gemacht werden muß, und dieser füglich mit dem Vater, der nach Innen das Lebensprinzip, wie nach Aussen Schöpfer ist, gemacht wird.

Zuerst ist von dem Namen Vater selbst zu sprechen. Dieser Name eignet der ersten Person in der Gottheit in besonderer Weise, wie Thomas[1]) beweist, da die paternitas die erste Person von den anderen unterscheidet und sie im ganzen Bestehen kennzeichnet, während generans oder genitor nur das Wesen hervorheben soll.

Aber der Name Vater wird nicht blos von der ersten Person oder persönlich (ὑποστατικῶς), sondern auch von Gott oder der absoluten Persönlichkeit in der Aussenbeziehung (οὐσιωδῶς) gebraucht, und Thomas[2]) lehrt, daß dieser Name Vater per prius von der ersten Person in der Innenbeziehung genommen wird.

---

1) I. qu. 33. a. 2. Nomen proprium cujuslibet personae significat id, per quod illa persona distinguitur ab omnibus aliis. Sicut enim de ratione hominis est anima et corpus, ita de intellectu hujus hominis est haec anima et hoc corpus; his autem hic homo ab omnibus aliis distinguitur. Id autem, per quod distinguitur persona Patris ab omnibus aliis, est paternitas. Unde proprium nomen personae Patris est hoc nomen, pater, quod significat paternitatem.

Ad 2. d. quod denominatio rei maxime debet fieri a perfectione et fine. Generatio autem significat ut in fieri, sed paternitas significat complementum generationis; et ideo potius est nomen divinae personae Pater, quam generans vel genitor.

2) L. c. a. 3. Per prius dicitur nomen de illo, in quo salvatur tota ratio nominis perfecte, quam de illo, in quo salvatur secundum aliquid; de hoc enim dicitur quasi per similitudinem ad id, in quo perfecte salvatur, quia omnia imperfecta sumuntur a perfectis. Manifestum est autem, quod perfecta ratio paternitatis et filiationis invenitur in Deo Patre et Deo Filio, quia Patris et Filii una est

126. Der Vater heißt auch Prinzip, weil er den Sohn zeugt, obwohl dieser Name ihm nicht ausschließlich eignet, da auch der Sohn Prinzip ist. Aber der Vater ist principium non de principio, der Sohn principium de principio. Warum der Name Prinzip besser, als der Name Ursache für Gott geeignet ist, beweist Thomas daraus, daß, je allgemeiner die Bezeichnungen sind, diese desto mehr auf Gott passen, da die besonderen Namen sich mehr für die Creatur eignen[1]).

Das Ungezeugtsein (innascibilitas, ingenitum, ἀγέννητον) wird als besonderes Merkmal des Vaters erwähnt; aber dieser Begriff ist schwierig. Ungezeugt ist nämlich auch der heilige Geist, wenn er auch producirt wird; darum kommt das Ungezeugtsein dem Vater nicht ausschließlich, sondern nur mit der Beschränkung zu, daß er ungezeugt und ungeworden, der heilige Geist aber ungezeugt, aber geworden ist. Der heilige Thomas[2]) versucht verschiedene Erklärungen.

---

natura et gloria. Sed in creatura filiatio invenitur respectu Dei, non secundum perfectam rationem, cum non sit una natura creatoris et creaturae, sed secundum aliqualem similitudinem, quae, quanto perfectior fuerit, tanto propinquius acceditur ad veram filiationis rationem. Dicitur enim Deus alicujus creaturae pater propter similitudinem vestigii tantum, utpote irrationalium creaturarum; — alicujus vero creaturae, scilicet rationalis, secundum similitudinem imaginis; — aliquorum vero est pater secundum similitudinem gratiae, qui etiam dicuntur filii adoptivi; — aliquorum vero secundum similitudinem gloriae, prout jam gloriae haereditatem possident, secundum illud Rom. 5., 2.: Gloriamur in spe gloriae filiorum Dei.

Sic igitur patet, quod per prius paternitas dicitur in divinis, secundum quod importatur respectus personae ad personam, quam secundum quod importatur respectus Dei ad creaturam.

[1]) I. qu. 33. a. 1. Hoc nomen principium nihil aliud significat quam id, a quo aliquid procedit. Omne enim, a quo aliquid procedit quocumque modo, dicimus esse principium et e converso. Cum ergo Pater sit, a quo procedit alius, sequitur, quod Pater est principium.

Ad 1. d. quod Graeci utuntur in divinis indifferenter nomine causae, sicut et nomine principii, sed Latini doctores non utuntur nomine causae, sed solum nomine principii. Cujus ratio est, quia principium communius est quam causa, sicut causa communius quam elementum. Primus enim terminus vel etiam prima pars rei dicitur principium, sed non causa. Quanto autem aliquod nomen est communius, tanto convenientius assumitur in divinis, quia nomina quanto magis specialia sunt, tanto magis determinant modum convenientem creaturae. Unde hoc nomen causa videtur importare diversitatem substantiae et dependentiam alicujus ab altero, quam non importat nomen principii.

[2]) L. c. a. 4. Sicut in creaturis invenitur principium primum et principium secundum, ita in personis divinis, in quibus non est prius et posterius, invenitur principium non de principio, quod est Pater, et principium a principio, quod est Filius. In rebus autem creatis aliquod principium primum innotescit dupliciter: uno quidem modo, in quantum est principium primum per hoc, quod habet relationem ad ea, quae ab ipso sunt, alio modo, in quantum est primum principium per

127. Was aber die nähere Bestimmung der Zeugung anlangt, so verwickelt sich die Thomistische Lehre in unlösbare Schwierigkeiten, weil der Vater nicht ein zeugendes Wesen, sondern die abstracte Vaterschaft ist. Aber zur Zeugung ist erforderlich erstens der persönliche Wille, sodann die Willensthat und drittens das, was mitgetheilt wird, oder ein Lebensgrund und eine Natur, woraus gezeugt wird; denn ohne dieses Dreifache, das die ganze Person ist, ist eine Zeugung nicht möglich. Die Persönlichkeit ist das agens, die Zeugung ist der Act, und der Lebensgrund ist die Natur, woraus gezeugt wird; denn das persönliche Thun ist keine Zeugung.

Aber diesen dreifachen Unterschied kann Thomas [1]) mit seiner

---

hoc, quod non est ab alio. Sic igitur et Pater innotescit quidem paternitate et communi spiratione per respectum ad personas ab eo procedentes. In quantum autem est principium non de principio innotescit per hoc, quod non est ab alio, quod pertinet ad proprietatem innascibilitatis, quam significat hoc nomen ingenitus.

Ad 2. d. quod ingenitum quandoque sumitur negative tantum et secundum hoc Hieronymus dicit: Spiritum sanctum esse ingenitum, id est, non genitum. Alio modo potest dici ingenitum aliquo modo privative; — prout scilicet aliquod suppositum divinae naturae non est genitum, cujus tamen naturae aliquod suppositum est genitum. Sed secundum hanc rationem etiam de Spiritu sancto potest dici ingenitum. Unde ad hoc, quod sit proprium soli Patri, oportet ulterius in nomine ingeniti intelligere, quod conveniat alicui personae, quae sit principium alterius personae; — vel ut intelligatur in nomine ingeniti, quod omnino non sit ab alio et non solum, quod non sit ab alio per generationem. Sic enim nec Spiritui sancto convenit esse ingenitum, qui est ab alio per processionem, ut persona subsistens.

1) I. qu. 41. a. 5. Quidam dixerunt, quod potentia generandi significat relationem in divinis. Sed hoc esse non potest. Nam illud proprie dicitur potentia in quocumque agente, quo agens agit. Omne autem producens aliquid per suam actionem producit sibi simile quantum ad formam, qua agit, sicut homo genitus est similis generanti in natura humana, cujus virtute pater potest generare hominem. Illud ergo est potentia generativa in aliquo generante, in quo genitum similatur generanti. Filius autem Dei similatur Patri gignenti in natura divina, unde natura divina in Patre est potentia generandi in ipso. — Forma individualis in rebus constituit personam generantem, non autem est, quo generans generat; alioquin Socrates generaret Socratem. Unde neque paternitas potest intelligi ut quo Pater generat; alioquin Pater generaret Patrem. Sed id quo Pater generat, est natura divina, in qua sibi Filius assimilatur.

Ad 1. Id quo generans generat, est commune genito et generanti et tanto perfectius, quanto perfectior fuerit generatio. Unde cum divina generatio sit perfectissima, id quo generat, est commune genito et generanti, et idem numero, non solum specie, sicut in rebus creatis. Per hoc ergo, quod dicimus, quod essentia divina est principium, quo generans generat, non sequitur, quod essentia divina distinguatur a generato, sicut sequeretur, si diceretur, quod essentia divina generat.

Ad 3. Unde quantum ad essentiam, quae significatur, potentia generandi communis est tribus personis; quantum autem ad notionem, quae connotatur, propria est personae Patris.

einfachen paternitas nicht vereinigen. Dazu kommt noch, daß auch die Natur, woraus gezeugt wird, nicht richtig bestimmt werden kann. Nach der Kirchenlehre (147)[1]) zeugt der Vater aus seiner Substanz, da es in Wirklichkeit keine allgemeine Wesenheit gibt, während Thomas lehrt, daß die Wesenheit, woraus gezeugt wird, den drei Personen gemeinsam ist. Sonach müßte die Wesenheit von den Personen objectiv unterschieden sein, und der Vater zeugte nur als Werkzeug, das die Natur mittheilt. Aber zur Zeugung wird gerade erfordert, daß der Zeugende aus seinem eigenen, nicht aus einem allgemeinen Wesen zeugt.

Weil die Scholastik sagt, daß die erste Substanz (Socrates) unmittheilbar ist, weil Socrates nur dieser Mensch ist, und weil sie die Prädication mit der realen Mittheilung identificirt, so ergibt sich die Absurdität, daß keine Zeugung aus dem Wesen des Zeugenden stammt, da ja dieses Wesen nur dieser Person eignet, und darum kann auch Gott Vater nicht aus seinem Wesen zeugen, da er ja sonst einen zweiten Vater zeugte. Da aber die Zeugung nur aus dem eigenen Wesen der Person erfolgt, so ist sie überhaupt unmöglich. Aber die gegentheilige Ansicht, daß die Zeugung aus dem allgemeinen Wesen erfolge, ist gegen die Kirchenlehre, wornach Wesen und Person nicht zu einer Gesammteinheit sich ergänzen, sondern völlig identisch sind.

128. Die Lehre vom Sohne, welcher die zweite Person heißt, folgt auf die vom Vater, wovon sie beleuchtet wird.

Die Grundbezeichnung für die zweite Person ist Sohn, und sie entspricht vollkommen jener des Vaters; denn Vater und Sohn (Kind) sind unzertrennbar.

Der Sohn entsteht durch die active Zeugung oder Wesensmittheilung des Vaters und durch die active Aufnahme und Umgeburt des empfangenen Wesens von Seite des Sohnes[2]), weßhalb die Geburt des Sohnes nicht mit der Zeugung schlechthin identisch ist, sondern noch die Mitthätigkeit des Sohnes in sich schließt.

Daraus erklärt sich auch der Unterschied von Zeugen und Hauchen; denn obschon in beiden Acten das göttliche Wesen mitgetheilt wird, so wird es doch nur im Sohne und vom Sohne geformt, was gerade zur Geburt nothwendig ist. Dagegen schließt das Hauchen keine Formung ein. Thomas[3]) reducirt den Unterschied von Zeugen und Hauchen auf

---

[1]) Symb. Nicaen. I. — *καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός.*

[2]) Conc. Lat. IV. cap. 1. — Pater generans, Filius nascens et Spiritus sanctus procedens.

[3]) I. qu. 28. a. 4. Processio amoris in divinis non debet dici generatio. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod haec est differentia inter intellectum et voluntatem, quod intellectus fit in actu per hoc quod res intellecta est in intellectu secundum

das Erkennen und Wollen, indem das Erkennen eine Aehnlichkeit mit der Sache enthält, das Wollen aber eine einfache Neigung zum Gewollten ist.

129. Mit dem Wesen des Sohnes hängt es zusammen, daß er Bild heißt; denn der Sohn muß nicht blos das Wesen, sondern auch das gleichgeformte Wesen des Vaters besitzen.

Thomas[1]) erläutert die Bedeutung von Bild und bestimmt es als eine persönliche Bezeichnung, weil es sich auf den Ursprung bezieht. Ferner beweist er, daß der Sohn Bild heißt, nicht der Geist, in demselben Sinne, als nicht der Geist, sondern nur der Sohn gezeugt heißt.

130. Der Sohn wird von Johannes auch Wort genannt und darum erschöpfte man sich in Untersuchungen über den Ursprung und die Bedeutung dieser Bezeichnung.

Ohne Zweifel fällt die alttestamentliche Weisheit mit dem Johanneischen Worte zusammen. Beide beziehen sich vorherrschend auf die Creatur. Das Wort war bei Gott, ist Weltschöpfer, ist Licht und Leben für die Welt und wird Fleisch. Daß es eine göttliche Person

---

suam similitudinem; voluntas autem fit in actu non per hoc, quod aliqua similitudo voliti sit in voluntate, sed ex hoc, quod voluntas habet quamdam inclinationem in rem volitam. Processio igitur, quae attenditur secundum rationem intellectus, est secundum rationem similitudinis, et in tantum potest habere rationem generationis, quia omne generans generat sibi simile. Processio autem, quae attenditur secundum rationem voluntatis, non consideratur secundum rationem similitudinis, sed magis secundum rationem impellentis et moventis in aliquid.

Et ideo quod procedit in divinis per modum amoris, non procedit ut genitum vel ut filius, sed magis procedit ut spiritus.

1) I. qu. 35. a. 1. De ratione imaginis est similitudo. Non tamen quaecumque similitudo sufficit ad rationem imaginis, sed similitudo, quae est in specie rei vel saltem in aliquo signo speciei. Signum autem speciei in rebus corporeis maxime videtur esse figura. Videmus enim, quod diversorum animalium secundum speciem sunt diversae figurae, non autem diversi colores. Unde si depingatur color alicujus rei in pariete, non dicitur esse imago, nisi depingatur figura. Sed neque ipsa similitudo speciei sufficit vel figurae, sed requiritur ad rationem imaginis origo. — Ea vero, quae processionem sive originem important in divinis, sunt personalia. Unde hoc nomen imago est nomen personale.

Art. 2. Doctores Graecorum communiter Spiritum s. esse imaginem Patris et Filii, sed doctores Latini soli Filio attribuunt nomen imaginis. Non enim invenitur in canonica Scriptura nisi de Filio; dicitur enim Col. 1., 15.: Qui est imago Dei invisibilis, primogenitus creaturae. Et ad Hebr. 1., 3.: Qui cum sit splendor gloriae et figura substantiae ejus.

Et ideo dicendum est, quod, sicut Spiritus s. quamvis sua processione accipiat naturam Patris, sicut et Filius, non tamen dicitur natus, ita, licet accipiat speciem similem Patris, non dicitur imago, quia Filius procedit ut verbum, de cujus ratione est similitudo speciei ad id, a quo procedit, non autem de ratione amoris.

und Gott ist, begreift sich; aber wie es zu erklären ist, darüber herrscht keine Uebereinstimmung.

Thomas [1]) erklärt das Wort ganz buchstäblich als das Product des Erkennens, und man kann sagen, daß darüber jene Bedeutung der Zeugung und der Sohnschaft ganz zurücktritt und sogar unmöglich wird, außer man identificirt die substanziale und accidentale Zeugung; denn das Sprechen oder Wortzeugen kann doch mit der Zeugung einer Person nicht identisch sein.

Aber das Wort ist wie Bild eine Ergänzung zur Sohnschaft oder stellt eine Seite davon dar. Das Wort ist nach dem Griechischen nicht das gesprochene Wort allein, sondern auch die Intelligenz, die spricht, und als sich manifestirende Intelligenz kennzeichnet das Wort den Sohn. Es drückt die active Seite des Sohnes aus; denn als gezeugt ist der Sohn Bild und Gleichbild und als active Thätigkeit eignet ihm das Bilden und Nachbilden. Aber die geistige Thätigkeit der Intelligenz, das Sprechen, ist gerade ein solches Nachbilden. Als Bild des Vaters manifestirt er ihn und verkündet ihn; als gezeugt, zeugt der Sohn nachbildlich, nicht urbildlich fort.

Wie also dem Vater die Urzeugung, so eignet dem Sohne die Nachzeugung, welche im Bilde und Worte liegt. Thomas [2]), der das Wort passiv faßt, kann den Einwurf, daß ja jede Person intelligent

[1]) I. qu. 34. a. 1. Nomen Verbi in divinis, si proprie sumatur, est nomen personale et nullo modo essentiale. — Primo et principaliter interior mentis conceptus verbum dicitur; secundario vero ipsa vox interioris conceptus significativa; tertio vero ipsa imaginatio vocis verbum dicitur. — Dicitur autem proprie verbum in Deo, secundum quod verbum significat conceptum intellectus. — Ipse autem conceptus cordis de ratione sua habet, quod ab alio procedat, scilicet a notitia concipientis. Unde verbum, secundum quod proprie dicitur in divinis, significat aliquid ab alio procedens, quod pertinet ad rationem nominum personalium in divinis, eo quod personae divinae distinguuntur secundum originem. Unde oportet, quod nomen Verbi, secundum quod proprie in divinis accipitur, non sumatur essentialiter, sed personaliter tantum.

[2]) L. c. art. 2. Verbum proprie dictum in divinis personaliter accipitur et est proprium nomen personae Filii; significat enim quamdam emanationem intellectus. Persona autem, quae procedit in divinis secundum emanationem intellectus, dicitur Filius; hujusmodi processio dicitur generatio. Unde relinquitur, quod solus Filius proprie dicatur Verbum in divinis.

Die vierte Antithese lautet: Quicumque intelligit, intelligendo concipit verbum. Sed Filius intelligit. Ergo Filii est aliquod verbum, et sic non est proprium Filii esse Verbum. Dazu die Antwort: Eo modo convenit Filio esse intelligentem, quo convenit ei esse Deum, cum intelligere essentialiter dicatur in divinis. Est autem Filius Deus genitus, non autem generans Deus; unde est *quidem intelligens, non ut producens Verbum, sed ut Verbum procedens,* prout scilicet in Deo Verbum procedens secundum rem non differt ab intellectu divino, sed relatione sole distinguitur a principio Verbi.

ist und spricht, nicht widerlegen, sondern er leugnet, da er den Sohn nur als producirtes Wort faßt, daß er erkennt und spricht. Wird aber dem Sohne die nachbildliche Production des Wortes zugeeignet, so eignet ihm vorherrschend das Sprechen, aber nicht ausschließlich, wie die Liebe zwar allen drei Personen, aber doch vorherrschend nur dem Geiste zukommt; oder wenn auch alle drei Personen erkennen, sprechen und lieben, so hat doch das Sprechen der zweiten und die Liebe der dritten Person etwas Eigenthümliches, was sie mit Vorzug als sprechend und liebend charakterisirt.

131. Die Lehre von dem heil. Geiste nimmt die dritte Stelle ein. Er heißt, vom Vater an gerechnet, die dritte Person in der Gottheit.

Wie Vater eine doppelte Bedeutung und Beziehung hat, so auch Geist; denn Gott heißt Geist nach seiner ganzen Natur, soferne er über das Leibliche erhaben ist, und absoluter Geist, soferne er über jeden endlichen Geist erhaben ist und ihn beherrscht und durchdringt. Aber nach Innen heißt eine Person Geist, weil sie in einem Gegensatze zu Vater und Sohne steht, sie vermittelt und durchdringt.

Der heilige Thomas[1]) lehrt, daß, wie der zweite Ausgang in Gott keinen bestimmten Namen hat, so auch heiliger Geist keine eigenthümliche Bezeichnung sei, was jedoch nicht ganz richtig ist; denn Geist ist, wie Vater und Sohn, ein relativer Name, welcher noch einen Gegensatz erfordert. Wie aber Geist das Innerste ausdrückt, indem man von dem Geiste einer Sache spricht, und wie er ohne diese Beziehung nicht denkbar ist, so muß der ergänzende Beisatz bestimmen, ob die ganze Dreipersönlichkeit im Gegensatze zur Welt, oder ob nur

---

1) I. qu. 36. a. 1. Cum sint duae processiones in divinis, altera earum, quae est per modum amoris, non habet proprium nomen. Unde et relationes, quae secundum hujusmodi processionem accipiuntur, innominatae sunt. Propter quod et nomen personae hoc modo procedentis eadem ratione non habet proprium nomen; sed sicut sunt accomodata aliqua nomina ex usu loquentium ad significandum praedictas relationes, cum nominamus eas nomine processionis et spirationis; ita ad significandum divinam personam, quae procedit per modum amoris, accomodatum est ex usu Scripturae hoc nomen Spiritus sanctus. Et hujus quidem convenientiae ratio sumipotest ex duobus. Primo quidem ex ipsa communitate ejus, quod dicitur Spiritus sanctus. Ut enim Augustinus dicit, quia Sp. s. communis est ambobus, id vocatur ipse proprie, „quod ambo communiter. Nam et Pater est spiritus, et Filius est spiritus et Pater est sanctus et Filius est sanctus.“ Secundo vero ex propria significatione. Nam nomen spiritus in rebus corporeis impulsionem quamdam et motionem significare videtur; nam flatum et ventum spiritum nominamus. Est autem proprium amoris, quod moveat et impellat voluntatem amantis in amatum. Sanctitas vero illis rebus attribuitur, quae in Deum ordinantur. Quia igitur persona divina procedit per modum amoris, qua Deus amatur, convenienter Spiritus sanctus nominatur.

die eine Person gegen die anderen Geist heißt. Aber wie Geist auf Vater und Sohn hinweist, so sind auch Vater und Sohn nicht ohne Geist zu denken; denn außer der Zeugung und Geburt ist noch eine Wechselhingabe und Liebe anzunehmen. Diese Wechselhingabe ist der Lebenshauch und bei Gott der heilige Geist; denn obschon bei dem endlichen Vater und Sohne der Wechselverband zwar real sein kann, aber keine Person ist, so verhält es sich doch anders in dem innersten substanzialen Leben, welches der Grund von der Persönlichkeit ist. Der Innenbezug der Substanz oder des lebendigen Wesens erfordert eine lebendige Durchdringung und einen Lebensprozeß und daher sich gegenseitig begründende Unterschiede, weßhalb der Gegensatz durch ein Mittelglied verknüpft sein muß. In dem kosmischen Leben ist Licht und Erde der Gegensatz, die Luft ist das Mittlere und Verknüpfende. Aber im Aussenbezuge kann offenbar nur ein untergeordneter Rapport statt finden, wie zwischen den Creaturen, und daher erscheint das Ergänzende von Vater und Sohn, nach dem Aussenverhältnisse gedacht, nur als unselbstiger Rapport, während er im Innenverhältnisse als das grundhafte Mittenglied zu fassen ist. So ist also der heilige Geist zu fassen, um vom Unpersönlichen eine Analogie herzunehmen, wie die Luft im Verhältnisse zu dem Stoffe und Lichte bei einem brennenden Lichte. Dazu kommt noch, daß Gott als Ein Wesen nur zumal und zum Voraus gefaßt und daher der heil. Geist nur im inneren Bezuge begriffen werden kann.

Daraus erhellt zugleich, daß jede einzelne Person intelligent und liebend für sich sein kann, sowie, daß eine Person nach ihrem Lebensgrunde gleichwohl hauchend, Geist, sein und somit die zwei anderen vermitteln kann.

132. Daher hängt mit der Natur und dem Namen des heiligen Geistes zunächst und unmittelbar zusammen, daß er die Mitte zwischen Vater und Sohn einnimmt und sie vermittelt. Wenn Vater und Sohn sich wechselseitig lieben, so liegt dieser Wechselbezug nothwendig in der Mitte zwischen ihnen, da schon der Vater nicht ohne Hauchung gedacht werden kann.

Darum heißt der heilige Geist die dritte Person, nicht weil er nach dem Verhältnisse der Linie das Ende und der Schluß ist, da die Trinität keine Linie ist, sondern da seine Thätigkeit nur im Gegensatze von Vater und Sohn gedacht werden kann. Die Griechen nennen den heiligen Geist ausdrücklich Mitte und davon weicht nicht ab, wenn die Lateiner ihn das Band (nexus mutuus) heißen. Aber Thomas[1])

---

1) Contra errores Graecorum (opusc. 1.), c. 9. Item in praemissis Gregorii Nazianzeni dubium est, quod dicit, Spiritum s. esse medium ingeniti genitique, i. e. Patris et Filii, cum magis dicatur esse tertius vel tertia in trinitate persona. Sed sciendum, quod non dicitur esse medius secundum ordinem enumerationis, qui

bestreitet Ersteres und deutet es so, daß der heilige Geist Mitte heiße, weil Vater und Sohn sich in ihm lieben, während er sonst die dritte Stelle nach dem Verhältnisse einer Linie einnehme. Aber wenn diese Auffassung, daß der heilige Geist zu äußerst stehe und die Spitze einnehme, die richtige ist, so können sich der Vater und Sohn nicht im heiligen Geiste lieben und zusammenschließen. Auch nach dem Ursprunge ist der Geist die Mitte, weil er nicht zum Vater den Gegensatz bildet, wie der Sohn, sondern von beiden ausgeht und in beide eingeht; denn seine Mittelstellung hindert nicht, daß Vater und Sohn sich unmittelbar aufeinander beziehen. Dagegen muß nach Thomas der Sohn die Mitte einnehmen, eine Ansicht, die von seiner abstracten Ableitung aus dem Ursprunge der Personen sich herschreibt.

133. Aus dem Begriffe des Geistes nach dem Innenverhältnisse erklärt es sich, nicht nur, daß er die Mitte zwischen Vater und Sohn einnimmt, sondern auch, daß er von beiden ausgeht. Weil in jedem Organismus und Lebendigen jedes Gebilde und jedes Glied wechselseitig und allseitig verknüpft ist, so muß der heilige Geist nicht blos vom Vater, sondern auch vom Sohne ausgehen, und er selbst muß beide activ vermitteln.

Die Thomistische Begründung [1]) sucht zu beweisen, daß, wenn der heilige Geist nicht vom Sohne ausgeht, er auch nicht von ihm

---

respondet ordini originis. — Sed dicitur medius, quasi communis nexus amborum. Est enim communis amor Patris et Filii. Et similiter exponendum est, quod Epiphanius dicit in libro de trinitate, quod Spiritus sanctus est in medio Patris et Filii.

I. qu. 37. a. 1. Ad 3. d. quod Spiritus sanctus dicitur esse nexus Patris et Filii, in quantum est amor, quia cum Pater amet unica dilectione se et Filium et e converso, importatur in Spiritu sancto, prout est amor, habitudo Patris ad Filium et e converso, ut amantis ad amatum. Sed ex hoc ipso, quod Pater et Filius se mutuo amant, oportet, quod mutuus amor, qui est Spiritus sanctus, ab utroque procedat. Secundum igitur originem Spiritus sanctus non est medius, sed tertia in trinitate persona; secundum vero praedictam habitudinem est medius nexus duorum ab utroque procedens.

[1]) I. qu. 36. a. 2. Necesse est dicere Spiritum sanctum a Filio esse. Si enim non esset ab eo, nullo modo posset ab eo personaliter distingui. Non enim est possibile dicere, quod secundum aliquid absolutum divinae personae ab invicem distinguantur, quia sequeretur, quod non esset trium una essentia. Quidquid enim in divinis absolute dicitur, ad unitatem essentiae pertinet. Relinquitur ergo, quod solum relationibus divinae personae ab invicem distinguantur. Relationes autem personas distinguere non possunt, nisi secundum quod sunt oppositae. Quod ex hoc patet, quia Pater habet duas relationes, quarum una refertur ad Filium et alia ad Spiritum sanctum, quae tamen, quia non sunt oppositae, non constituunt duas personas, sed ad unam personam Patris tantum pertinent. Si autem in Filio et Spiritu sancto non esset invenire nisi duas relationes, quibus uterque refertur ad

verschieden sein kann. Mit Recht bestreitet dieses Scotus mit seiner Schule, da ja die Zeugung und Hauchung des Vaters an sich unterschieden und Personen setzend sind. Fallen aber Zeugung und Hauchung im Prinzipe zusammen, so folgt auch, daß es zwei Söhne oder zwei Geister gibt. Es muß also bewiesen werden, daß Zeugung und Hauchung im Prinzipe sich unterscheiden, daß aber die Hauchung zugleich zwei hauchende Subjecte erfordert. Wenn daher Thomas die Identität von Erkennen und Wollen behauptet, so hebt er auch den Unterschied vom Sohne und heiligen Geiste auf, und wenn er dennoch, sich selbst wider-

---

Patrem, illae relationes non essent ad invicem oppositae, sicut neque duae relationes, quibus Pater refertur ad illos. Unde sicut persona Patris est una, ita sequeretur, quod persona Filii et Spiritus sancti esset una, habens duas relationes oppositas duabus relationibus Patris. Hoc autem est haereticum, cum tollat fidem trinitatis. Oportet ergo, quod Filius et Spiritus sanctus ad invicem referantur oppositis relationibus. Non autem possunt esse in divinis aliae relationes oppositae, nisi relationes originis. Oppositae autem relationes originis accipiuntur secundum principium et secundum quod est a principio. Relinquitur ergo, quod necesse est dicere, vel Filium esse a Spiritu sancto, quod nullus dicit, vel Spiritum sanctum esse a Filio, quod nos confitemur.

Et huic quidem consonat ratio processionis utriusque. Dictum est enim, quod Filius procedit per modum intellectus ut verbum, Spiritus s. autem per modum voluntatis ut amor. Necesse est autem, quod amor a verbo procedat; non enim aliquid amamus, nisi quod conceptione mentis apprehendimus. Unde et secundum hoc manifestum est, quod Spiritus sanctus procedit a Filio.

Ipse etiam ordo rerum hoc docet. Nusquam enim hoc invenimus, quod ab uno procedant plura absque ordine nisi in illis, quae solum materialiter differunt; sicut unus faber producit multos cultellos materialiter ab invicem distinctos, nullum ordinem habentes ad invicem. — Si ergo ab una persona Patris procedunt duae personae, scilicet Filius et Spiritus sanctus, oportet esse aliquem ordinem eorum ad invicem. Nec potest aliquis ordo alius assignari, nisi ordo naturae, quo alius est ex alio. Non est igitur possibile dicere, quod Filius et Spiritus sanctus sic procedant a Patre, quod neuter eorum procedat ab alio, nisi quis poneret in eis materialem distinctionem, quod est impossibile.

S. ph. IV. c. 24. Si quis vero dicat, quod differunt processiones secundum principium, in quantum Pater producit Filium per modum intellectus, ut verbum, Spiritum autem sanctum per modum voluntatis, quasi amorem, secundum hoc oportebit dici, quod secundum differentiam voluntatis et intellectus in Deo Patre distinguantur duae processiones et duo procedentes. Sed voluntas et intellectus in Deo Patre non distinguuntur secundum rem, sed solum secundum rationem. Sequitur igitur, quod duae processiones et duo procedentes differant solum ratione. Ea vero, quae solum ratione differunt, de se invicem praedicantur; verum enim est dicere, quod divina voluntas est intellectus ejus et e converso. Verum ergo erit dicere, quod Spiritus sanctus est Filius et e converso, quod est Sabellianae impietatis. Non igitur sufficit ad distinctionem Spiritus sancti et Filii dicere, quod Filius procedat per modum intellectus et Spiritus sanctus per modum voluntatis, nisi cum hoc dicatur etiam, quod Spiritus sanctus sit a Filio.

sprechend, lehrt, daß das Wollen von der Intelligenz ausgehe und darauf sich gründe und daß auch der heilige Geist von der Intelligenz ausgehen müsse, so folgt noch nicht, daß darum ein persönlicher Ausgang angenommen werden müsse, weil auch der Vater erkennt und will, ohne daß sein Wollen von einem persönlichen Worte ausgeht. Aber den Beweis von der Ordnung der Natur und Abstammung von einander widerlegt die Erfahrung, indem ein Vater mehre Söhne haben kann, welche doch nicht von einander abzustammen brauchen.

Es erweisen sich daher alle Gründe unhaltbar, die Thomas für den Ausgang des heiligen Geistes aus Vater und Sohn zugleich anführt, obschon er ihnen eine Evidenz vindicirt.

134. Wie aus dem Namen des heiligen Geistes folgt, daß er die Mitte zwischen Vater und Sohn einnimmt und aus beiden hervorgeht, so folgt auch, daß Vater und Sohn nur Ein hauchendes Prinzip des heiligen Geistes sind; denn das Mittelglied ist ohne die zwei Gegensatzglieder nicht möglich, und diese schließen sich in der Mitte zusammen oder erzeugen ein Mittleres, soweit eine solche Production möglich ist. Sonach ist der heilige Geist der gemeinschaftliche Aushauch aus Vater und Sohn, indem der Vater nicht als Vater und der Sohn nicht als Sohn, oder wie sie unterschieden sind, sondern wie sie sich einigen und zu vermitteln suchen, sich wirksam erweisen.

Also hebt der Ausgang von Vater und Sohn nicht das Eine Prinzip der Hauchung auf. Thomas[1]) beweist diese Lehre durch den Satz, daß Alles gemeinsam ist, was nicht einen relativen Gegensatz einschließt, weßhalb der Vater und Sohn nur Ein hauchendes Prinzip sein können, weil sie in Bezug auf die Hauchung nicht unterschieden sind. Aber aus diesem Axiome folgt zu viel; denn sowohl im Vater, als im Sohne ist Alles eigenthümlich, oder beide sind nicht aus der allgemeinen Natur und aus dem Individualen zusammengesetzt, und darum können sie nicht aus derselben allgemeinen Natur hauchen. Auch

---

[1]) L. c. a. 4. Pater et Filius in omnibus unum sunt, in quibus non distinguit inter eos relationis oppositio. Unde cum in hoc, quod est esse principium Spiritus sancti, non opponantur relative, sequitur, quod Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti.

1. Videtur, quod Pater et Filius non sint unum principium Spiritus s., quia Spiritus s. non videtur a Patre et Filio procedere, in quantum sunt unum, neque in natura, quia Sp. s. sic etiam procederet a seipso, qui est unum cum eis in natura. — Ad 1. d. quod si attendatur virtus spirativa, Sp. s. procedit a Patre et Filio, in quantum sunt unum in virtute spirativa, quae quodammodo significat naturam cum proprietate. Neque est inconveniens, unam proprietatem esse in duobus suppositis, quorum est una natura. Si vero considerentur supposita spiratione, sic Sp. s. procedit a Patre et Filio, ut sunt plures; procedit enim ab eis ut amor unitivus duorum.

folgte, daß der heilige Geist nur von Einer Person ausgehen könnte. Aber trotz des Gegensatzes und Unterschiedes setzen Vater und Sohn nur Einen Hauch, und es kann weder der Vater, noch der Sohn allein hauchen oder den heiligen Geist setzen, wie der Dampf nur aus Feuer und feuchter Materie zusammen entsteht.

135. Der heilige Geist erscheint daher als Liebe, die ein Product des persönlichen Willens ist, wenn von einem Aussenverhältnisse die Rede ist.

Unterscheidet man aber das Aussenverhältniß nicht von dem immanenten, so ergibt sich die unauflösbare Schwierigkeit, wie jede Person erkennen und lieben soll, und wie das Wort und die Liebe doch zwei Personen sein können. Thomas [1]) anerkennt eine Liebe als Person und eine gemeinschaftliche, aber er kann ihren Unterschied nicht genügend erklären.

136. Der heilige Geist wird auch Gabe genannt, zunächst in Bezug auf die geistige Creatur, der er sich liebend mittheilt oder selbst gibt. Es hängt also diese Bezeichnung mit der Liebe zusammen; der heilige Geist wird aber gegeben und er gibt sich selbst. Damit ist der Kreislauf von Innen nach Aussen geschlossen. Der heilige Thomas [2]) faßt Gabe als erste Gabe, als Liebe, wodurch alle anderen Gaben werthvoll sind, und die dem heiligen Geiste eignet, eine sinnvolle Erklärung, obschon Thomas sie auch und zunächst auf das Innenverhältniß bezieht.

---

[1]) L. c. a. 1. Nomen amoris in divinis sumi potest essentialiter et personaliter, et secundum quod personaliter sumitur, est proprium nomen Spiritus sancti, sicut Verbum est proprium nomen Filii. — In quantum in amore vel dilectione non importatur nisi habitudo amantis ad rem amatam, amor et diligere essentialiter dicuntur, sicut intelligentia et intelligere; in quantum vero his vocabulis utimur ad exprimendam habitudinem ejus rei, quae procedit per modum amoris, ad suum principium et e converso, ita quod per amorem intelligatur amor procedens et per diligere intelligatur spirare amorem procedentem; sic amor est nomen personae et diligere vel amare est verbum notionale, sicut dicere vel generare.

[2]) I. qu. 38. a. 2. Donum, secundum quod personaliter sumitnr in divinis, est proprium nomen Spiritus sancti.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod donum proprie est datio irreddibilis, i. e. quod non datur intentione retributionis, et sic importat gratuitam donationem: Ratio autem gratuitae donationis est amor; ideo enim damus gratis alicui aliquid, quia volumus ei bonum. Primum ergo, quod damus ei, est amor, quo volumus ei bonum. Unde manifestum est, quod amor habet rationem primi doni, per quod omnia dona gratuita donantur. Unde cum Spiritus sanctus procedat ut amor, procedit in ratione doni primi. Unde dicit August., quod per donum, quod est Spiritus sanctus, multa propria dona dividuntur membris Christi.

## Drittes Glied.

### Von der Einheit der drei göttlichen Personen.

### §. 22.

137. Nachdem wir das Eigenthümliche der drei Personen entwickelt haben, müssen wir ihre Einheit und Eine Natur oder Substanz zumal bestimmen und die Thomistische Lehre erörtern.

Zunächst ist zu untersuchen, ob und wie die Dreiheit der Personen von Thomas [1]) begründet wird. Er geht von dem Satze aus, daß jedes persönliche Wesen zwei immanente Acte, das Erkennen und Wollen, besitze und daß auch bei Gott dieses der Fall sein müsse. Aber dieser Dualismus reicht offenbar nicht aus, da doch das Leben und das Lebensgefühl von dem Erkennen und Wollen verschieden ist und mit ihnen vorhanden sein muß. Aber das Gefühl rechnet Thomas zum Leibe und wir haben (99.) gesehen, daß er das Leben mit dem Erkennen identificirt.

Jedoch nimmt Thomas auch zwischen dem Erkennen und Wollen keinen wirklichen und objectiven Unterschied an; das Erkennen ist das Wollen, und das Wollen das Erkennen [2]). Nur Scotus kennt einen objectiven Unterschied zwischen Erkennen und Wollen, welchen er den formalen nennt. Es kann daher Thomas nur scheinbar auf diesen nur gedachten, nicht wirklichen Gegensatz von Erkennen und Wollen zwei göttliche Personen gründen.

Ueberdieß aber nimmt Thomas [3]) nur Einen Act in Gott an, weßhalb Erkennen und Wollen zusammenfallen, und es tritt überhaupt wie das Leben, so auch das Wollen und seine Formen, die Güte und

---

[1]) I. qu. 28. a. 5. Processiones in divinis accipi non possunt nisi secundum actiones, quae in agente manent. Hujusmodi autem actiones in natura intellectuali et divina non sunt nisi duae, scilicet intelligere et velle. Nam sentire, quod etiam videtur esse operatio in sentiente, est extra naturam intellectualem, neque totaliter est remotum a genere actionum, quae sunt ad extra; nam sentire perficitur per actionem sensibilis in sensum.

[2]) S. ph. IV. cap. 24. — Verum est dicere, quod divina voluntas est intellectus ejus et e converso.

[3]) I. qu. 30. a. 2. Ad 3. d. quod homo, cum sit perfectior aliis animalibus, habet plures operationes intrinsecas quam alia animalia, quia ejus perfectio est per modum compositionis. Unde in angelis, qui sunt perfectiores et simpliciores, sunt pauciores operationes intrinsecae quam in homine, quia in eis non est imaginari, sentire, et hujusmodi. Sed in Deo secundum rem non est nisi una operatio, quae est sua essentia.

Liebe, sehr gegen das Erkennen zurück, und er will sie selbst nur auf Rechnung des Leibes bei dem Menschen setzen.

138. Wenn aber auch der Doppelact des Erkennens und Wollens bei dem Geiste und Gott angenommen wird, so folgt noch keineswegs, daß Gott anders als der Mensch persönlich ist.

Denn das Erkennen und Wollen sind nur Acte, welche einen Lebensgrund voraussetzen und damit wesenhaft gesetzt sind. Darum kann nur der Lebensgrund mit den Acten die Person sein. Aber bei Thomas[1]) soll der Lebensgrund eine Person sein, und die Producte der Acte sollen auch zwei Personen sein, da sie doch nur selbstlose Acte gegenüber dem Lebensgrunde sind.

Demgemäß ist wohl ein wollender und erkennender Grund und etwas Gewolltes und Erkanntes; aber es ist doch nur Eine Person, weil das Willens- und Erkenntnißproduct doch nur ein Act, und nicht wieder wollend und erkennend ist. Denn als wollend und erkennend müßten sie gleichfalls neue Personen setzen, weßhalb Thomas den Sohn und heiligen Geist nur als gesprochenes, nicht als sprechendes, und nur als gewollte Liebe, nicht als wollende faßt.

Wenn man den Vater mit den zwei anderen Personen vergleicht, so erscheint er als die Substanz, und die zwei anderen verhalten sich dazu als Acte und Producte, so daß sie der Substanz gegenüber keine Personen sein können.

Von einer anderen Rücksicht mußte der heilige Augustin ausgehen, da er die drei Personen mit den drei geistigen Acten und Vermögen (memoria, intellectus, voluntas) zusammenstellte. Er mußte wegen der Simultaneität dieser Acte für jeden ein entsprechendes Vermögen oder einen Grund ansetzen, so daß hier der Sohn und Geist ebenso wirken können, wie der Vater, ohne daß ihre wechselseitige Abhängigkeit ausgeschlossen ist.

Dieses ist der allein richtige Ausgangspunkt, der allein zum Ziele führt, und die Personen als Personen und ihre einzige Substanzialität begreift.

139. Indem nun Thomas das Erkennen und Wollen bei Gott für Personen erklärt, muß er einen Grund angeben, und dieser liegt

---

[1]) S. ph. IV. c. 26. — Quod autem aliquid procedat, manens intra suum principium, invenitur solum in operatione intellectus et voluntatis. Unde personae divinae multiplicari non possunt, nisi secundum quod exigit processio intellectus et voluntatis in Deo. — Non est igitur possibile, quod sint in Deo nisi duae personae procedentes: una per modum intellectus, ut verbum, scilicet Filius; et alia per modum amoris, scilicet ut Spiritus sanctus. Est etiam et una persona non procedens, scilicet Pater. Solum igitur tres personae in Trinitate esse possunt.

allein darin, daß bei Gott das Erkennen und Wollen kein Accidenz, wie bei der Creatur, sondern das göttliche Wesen selbst ist.

Aber auch bei dem Creaturgeiste ist der Act nicht etwas Aeußeres und Zufälliges, sondern der Geist und das geistige Wesen selbst. Wenn aber dieser Unterschied selbst zwischen Gott und der Creatur begründet wäre, so folgt noch nicht, daß darum das göttliche Erkennen und Wollen Personen sind; denn wenn beides auch das göttliche Wesen ist, so ist diese Lehre himmelweit von der verschieden, daß diese Acte darum subsistiren, weil auch das Wesen subsistirt, oder weil sie damit identisch sind.

Vielmehr folgt aus dem Thomistischen Prinzipe die Negation der Dreipersönlichkeit; denn, wenn der menschliche Geist von seinem Wollen und Thun unterschieden, der göttliche aber damit identisch sein soll, so folgt, daß die göttliche Substanz als abstracte Einheit jede Vielheit und immanente Unterschiedenheit ausschließt, weil nicht die Substanz in der That erkennt und will, sondern nur Ein Act ist. Der Thomistische Grundsatz, daß der Act und die Potenz, das Erkennen und Wollen, das Leben und Wirken, die Güte und Weisheit, die Gerechtigkeit und Barmherzigkeit u. s. w. Gottes Wesen sei, erfordert, daß entweder alle diese Attribute subsistiren oder daß keine subsistiren, daß sie entweder als Vielheit mit dem Wesen identisch oder darin nur der Kraft nach enthalten sind; daß in der That das Wesen als Einheit über aller Vielheit steht und diese nicht zum Wesen gehören, oder daß in der consequenten Durchführung der Satz: die Wesenheit ist der Act, was ein Widerspruch ist, mit dem identisch ist: die Wesenheit ist in Wahrheit nicht Alles und nicht der Act, sondern darüber erhaben und nur der Kraft, aber nicht der Wirklichkeit nach damit identisch.

Der Thomistische Gottesbegriff muß jede Vielheit ausschließen und kann sie nur in der Wirkung enthalten, und darum ist auch die göttliche, wie die creatürliche Substanz über die Acte und Vermögen erhaben und damit nicht identisch; weil der Satz: Gott ist sein Erkennen und Wollen, heißt: Gott als Ureinheit ist nicht an sich erkennend und wollend, sondern nur Ein Act, der aber die beiden ersetzt und setzt.

Darum ist es klar, wie das vom menschlichen Geiste hergenommene Beispiel und die Analogie von der Trinität in Gott von Thomas angesehen wird, und wie es in der That beurtheilt werden muß [1]).

---

[1]) S. ph. l. c. Hujusmodi autem divinae trinitatis similitudinem in mente humana possumus considerare. Ipsa enim mens ex hoc, quod se actu intelligit, verbum suum concipit in seipsa, quod nihil aliud est, quam ipsa intentio intelligibilis mentis, quae et intentio intellecta dicitur, in mente existens; quae dum ulterius se ipsam amat, seipsam producit in voluntate ut amatum. Ulterius autem non

140. Aber weil die Person doch irgendwie von dem Wesen unterschieden werden muß, um erkannt zu werden, so fragt es sich, ob jeder Unterschied in Gott schon Person ist, und wie Thomas hiebei verfährt.

Die prinzipielle Durchbildung des Thomistischen Gottesbegriffes, der jede Vielheit und Unterschiedenheit ausschließt und nur der Kraft nach enthält, muß, wie gezeigt, auch zur Negation der Personen und ihrer wechselseitigen Unterschiedenheit führen, oder sie müssen als eine Vielheit erscheinen, welche gegen die Wesenheit gleichgiltig und ihr äußerlich ist. Wenn Thomas nicht so weit geht, so hindern ihn nur die kirchlichen Dogmen.

Er nimmt zwei Emanationen oder Ursprünge nach dem Erkennen und Wollen und sodann drei Abstractionen, die Vaterschaft, Sohnschaft und Geistschaft, die er Relationen nennt, an und läßt dadurch die Personen constituirt werden. Es sind also diese Abstractionen nichts Anderes als Aristotelische Formen und sie verhalten sich in ihrer Weise ebenso, wie das göttliche Wesen. Denn die essentia oder quidditas ist die Urform, der Begriff, welcher unmittelbar und an sich existirt und wirklich und individual ist, und ebenso sollen die drei relativen Formen und Begriffe, die paternitas, filiatio et processio, unmittelbar existiren und individual sein. Aber beides ist unrichtig; denn die Idee und der Begriff ist nicht selbst das Wirkliche.

Vergleicht man nun die göttliche Wesenheit und Dreipersönlichkeit, so gibt es eine absolute und drei relative Formen, eine absolute Existenz und Persönlichkeit und drei relative Existenzen und Persönlichkeiten, wobei noch auffallend ist, daß die Existenz, Subsistenz und Persönlichkeit schlechthin identificirt werden, da doch nicht alles Wirkliche an sich und am Geiste Person ist.

Sonach hätten wir statt der Dreieinheit eine Viereinheit; denn es ist die absolute Form nicht identisch mit den drei relativen, so daß nur ein idealer Unterschied bestände, wie es in der That der Fall ist, indem Thomas das Absolute und Relative sich gegenüberstellt.

---

procedit intra se, sed concluditur circulo. — Et sic tria in mente inveniuntur: mens ipsa, quae est processionis principium in sua natura existens et mens concepta in intellectu et mens amata in voluntate. Non tamen haec tria sunt una (!) natura, quia intelligere mentis non est ejus esse nec ejus velle est ejus esse aut intelligere; et propter hoc (!) etiam mens intellecta et mens amata non sunt personae, quum non sint subsistentes; mens etiam ipsa in sua natura non est persona (!), quum non sit totum, quod subsistit, sed pars subsistentis, scilicet hominis. In mente igitur nostra invenitur similitudo trinitatis divinae quantum ad processionem, quae multiplicat trinitatem. — In hoc autem deficit a repraesentatione divinae trinitatis, quod Pater et Filius et Spiritus s. sunt unius naturae et singulus horum est persona perfecta, eo quod intelligere et velle sunt ipsum esse divinum.

Die Ausgleichung, welche Thomas angibt, besteht darin, daß er die relativen Formen nur Relationen nennt, und daher, weil die Relation nicht an sich besteht, als Relation des göttlichen Wesens fassen muß. Aber hier ist gerade der Abgrund, wo jeder Unterschied zu Grunde geht. Entweder ist die Relation das göttliche Wesen, so verschwindet sie, oder wenn sie unterschieden sein will, so steht das Wesen als transscendent darüber und die Relation darunter, so daß eine Viereinigkeit entsteht.

Was nun die Relationen unter sich anlangt, so soll nur das, was einen relativen Gegensatz und Unterschied enthält, wie Sprechen und Wollen, die Personen begründen, und es ist hiebei eine Willkühr, daß auch andere Gegensätze, wie Weisheit und Güte, welche doch gleichfalls sich relativ entgegenstehen, doch keine persönlichen, sondern nur wesenhafte und allgemeine Eigenschaften sein sollen. Ebenso ist es nicht gerechtfertigt, daß nur Sprechen und Wollen zwei subsistirende Relationen und Personen begründen, da vielmehr alle Attribute, die Gott wesenhaft zukommen, weil sie das göttliche Wesen sind, auch mit demselben subsistiren und persönlich sein müssen[1]).

Man unterscheidet nämlich auch in der Gegenwart[2]) noch vermöge absoluter Begriffsverwirrung absolute und relative Prädicate und Attribute. Die absoluten sind die substanzialen, wie Ewigkeit, Allwissenheit, die allen drei Personen, die relativen, z. B. Vaterschaft, sind dagegen jene, die nur den Personen zukommen. Aber die Vaterschaft ist doch kein Attribut des Vaters, sondern der Vater selbst, woraus man sieht, daß hier der Begriff mit dem Begriffenen confundirt wird.

---

[1]) I. qu. 30. a. 1. Ad 2. d. quod proprietates absolutae in divinis, ut bonitas et sapientia, non opponuntur ad invicem, unde neque realiter distinguuntur. Quamvis ergo eis conveniat subsistere (!), non tamen sunt plures res subsistentes, quod est esse plures personas.

[2]) Perrone praelect. th. tract. de Deo, part. II. cap. 1. Prop. IV. Admitti nequit ulla realis distinctio inter Deum ejusque attributa *sive absoluta sive relativa* neque inter attributa absoluta ipsa.

Si enim ejusmodi daretur distinctio, admitti in Deo deberet realis compositio; atqui haec compositio in Deum cadere non potest. — Haec autem doctrina tum in Scriptura, tum in patribus fundatur. In Scriptura quidem, quae Deum perpetuo exhibet simplicissimum; id inter cetera evincunt testimonia illa, in quibus de Deo praedicantur nomina abstracta, cujusmodi sunt sapientia, vita, veritas aliaque id genus multa, quibus plena sunt sacra eloquia. Ex patribus — sit ex graecis S. Gregorius Nazianzenus, qui: Unum, inquit, tria, et tria unum, in quibus Deitas, vel, ut exactius dicam, quae tria sunt Deitas. — Ex latinis S. August. ep. 120. scribit: Nunc vero tene inconcussa fide Patrem et Filium et Spiritum Sanctum esse Trinitatem et tamen unum Deum; non quod sit eorum communis quarta Divinitas, sed quod sit ipsa ineffabilis et inseparabilis Trinitas. — Also sind nach Perrone die drei Personen relative Attribute.

Ja, man geht hiebei so weit, daß selbst Vater, Sohn und Geist relative Attribute genannt werden, ein Irrthum, der ernste Rüge verdient. Aber man darf sich darüber nicht wundern, daß, weil selbst die Existenz zu den Eigenschaften einer Sache gerechnet wird, auch das Urwirkliche, die Dreipersönlichkeit, nur für ein Attribut und eine Eigenschaft einer Sache erklärt wird.

141. Kein besseres Resultat ergibt sich, wenn man den scholastischen Personenbegriff mit der Substanz vergleicht; denn die Person ist nicht ein vollständiges Geistwesen, sondern nur das Complement und die Ergänzung oder der Zusatz zum Wesen (38.).

Es entsteht sonach eine Zusammensetzung aus dem Allgemeinen (humanitas) und dem Besonderen (Socrates), wovon das Besondere nicht die volle Substanz und erste Wesenheit, sondern nur ein Stück davon ist. Es ist somit hievon zu sagen, daß die allgemeine Substanz die Seele und das Innere und daß das Individuum nur die Erscheinung und das Aeußere ist; daß die erste Substanz nur nach Aussen subsistirt, nach Innen aber selbst getragen wird, daß somit die erste Substanz nur eine Scheinwirklichkeit und Scheinselbstständigkeit hat.

Nimmt man die erste Substanz nach Aristoteles so, wie sie definirt wird, so scheint es wohl, daß er in das Individuale alle Wirklichkeit lege; aber beurtheilt man diese Lehre systematisch und im ganzen Verbande, so erscheint sie als Idealrealismus, als absoluter Widerspruch. Das Individuale hat nur eine Scheinexistenz.

Die Unterscheidung zwischen dem Abstracten und Concreten im Personenbegriffe verdeckt diesen Mangel nicht; denn das Abstracte wird subsistentia, die letzte Ergänzung und das letzte Stück, das Concrete aber suppositum und bei den geistigen Wesen persona genannt. Aber das Concrete ist gerade das Componirte, aus Allgemeinem und Besonderem Bestehende; es kann aber Socrates, da er nur das letzte Stück bezeichnet, nicht ohne Widerspruch auch das Allgemeine sein und heißen, wie das Kleid des Socrates nicht er selbst ist. Diese mechanische Auffassung herrscht noch in unserer Theologie [1]).

Die Person ist nicht das blose Complement der Substanz und ein Theil, sondern die individuale Selbstheit, wie Jedermann sie faßt.

---

[1]) Perrone, comp. theol. tract. de ss. trinit. — 12. Subsistentia hic sumitur pro modo, quo substantia quaedam singularis tota et ultimo completa subsistit, suique juris efficitur; hinc definitur: Ultimum *substantiae complementum* eam reddens sui juris sive incommunicabilem alteri tamquam supposito sive personae. — 13. Suppositum idem est ac subsistentia, sed in concreto existens, ac definitur: Substantia ultimo completa suique *juris seu substantia cum modo suo*, qui tamen potest absolute alienus esse a substantia. — 14. Persona idem est ac suppositum, sed ratione praeditum. —

Will man nun den Personenbegriff mit dem göttlichen Wesen verknüpfen, so hat die Compositionslehre kein anderes Mittel, als daß sie das Wesen als den Grund und die Personen als jenes Complement faßt. Aber auf diese Weise hört die göttliche Person auf, Person zu sein; denn sie ist nur die abstracte Subsistenz. Faßt man Person als subsistentia et substantia, so ist sie nicht wahrhaft beides, sondern nur der eine Theil, welcher mit dem anderen verknüpft ist.

Wenn nun aber in Gott jede Composition hinwegfällt, so muß die Verlegenheit noch größer werden, weil die Person mit dem Wesen selbst begrifflich zusammenfällt, so daß Gott weder Wesen noch Person genannt werden kann. Somit hören nicht blos die Personen auf, Personen zu sein, sondern es verlieren alle Aussagen, auf Gott angewendet, ihre Bedeutung. Das Ende ist der reinste Nominalismus [1]).

142. Mit der Ansicht, daß die Personen die subsistirenden Relationen des Ursprunges sind, steht die Lehre in Verbindung, wornach absolute Attribute, wie Allmacht, Weisheit, Güte, den Personen zugeeignet werden. Man nennt sie die Lehre von der appropriatio.

Wenn es nun Thatsache ist, daß die Kirche und Schrift, wie die Tradition gewisse allgemeine Attribute (wie die Allmacht im Symbolum dem Vater zugeschrieben wird), doch in einem Sinne für eigenthümliche betrachtet, so kommt es der Theologie zu, diese Thatsache zu erklären. Aber die Thomistische Lehre [2]) muß schlechthin abgewiesen werden, weil

---

[1]) Perrone l. c. n. 16. Nonnisi improprie essentiae, existentiae et naturae nomina de Deo praedicantur, cum tria haec in Deo identificentur; sic etiam vel ipsa personae vox Deo accommodatur; nam in Deo non est persona, sicut in nobis contingit, substantia individua et distincta ab alia, imo diversa, sed *personae vox, cum de Deo dicitur, indicat tantum distinctos ejusdem substantiae existendi seu subsistendi modos.* Also sind die Personen nur modi und Complemente zur göttlichen Substanz.

[2]) I. qu. 39. a. 7. Ad manifestationem fidei conveniens fuit, essentialia attributa personis appropriari. Licet enim trinitas personarum demonstratione probari non possit, convenit tamen, ut per aliqua magis manifesta declaretur. Essentialia vero attributa sunt nobis magis manifesta secundum rationem, quam propria personarum, quia ex creaturis, ex quibus cognitionem accipimus, possumus per certitudinem devenire in cognitionem essentialium attributorum, non autem in cognitionem personalium proprietatum. Sicut igitur similitudine vestigii vel imaginis in creaturis inventa utimur ad manifestationem divinarum personarum, ita et essentialibus attributis. Et haec manifestatio personarum per essentialia attributa appropriatio nominatur.

Possunt autem manifestari personae divinae per essentialia attributa dupliciter. Uno modo per viam similitudinis, sicut ea, quae pertinent ad intellectum, appropriantur Filio, qui procedit per modum intellectus ut Verbum. Alio modo per modum dissimilitudinis, sicut potentia appropriatur Patri, ut Augustinus dicit, quia

darnach von den Personen etwas behauptet würde, was unwahr ist; denn sind alle Personen im gleichen Sinne allmächtig, weise und gütig, so ist es eine Unwahrheit, wenn der Vater allmächtig, der Sohn weise, und der heilige Geist gütig genannt wird.

Aber weil die Personen nur relative Unterschiede sind, so kommt wohl jeder Person die Allmacht, Weisheit und Güte zu, aber doch kann einer Person die Allmacht, einer anderen die Weisheit, wie der dritten die Güte mit Vorzug, aber nicht ausschließlich zukommen. Sonach gibt es eine relative Zueignung, keine absolute, weil der Vater mit Vorzug allmächtig ist, indem er Leben setzt und schafft, wie er nach Innen der Lebensgrund für Sohn und Geist ist. In derselben Weise ist der Sohn vorherrschend weise, und der heilige Geist vorherrschend gütig, weil der Sohn erleuchtet, gestaltet und belehrt, wie der heilige Geist sich hingibt, und als Liebehauch wirkt.

143. Damit hängt auch die Lehre von der Sendung [1]) der Personen zusammen; denn könnte eine Person nicht etwas Eigenthümliches vor der anderen besitzen, so wäre auch die Thatsache nicht möglich, daß der Vater sendet, und daß der Sohn und Geist gesendet werden, und daß der Sohn den Geist sendet, sondern jede Person müßte senden und gesendet werden, müßte sich wie die anderen Personen senden. Insbesondere kommt aber dem Sohne die Menschwerdung eigenthümlich zu, obschon alle Werke nach Aussen allen drei Personen zukommen oder von ihnen gewirkt werden, indem einer Person mit Vorzug ein Werk zukommen kann.

144. Das Verhältniß der drei Personen zu dem Einen Wesen, zur Einen göttlichen Substanz ist der wichtigste Punkt. Es dürfen die Personen weder zu blosen Relationen, Modi und Subsistenzen an der Substanz verflüchtigt, noch darf die Eine Wesenheit vernichtet werden.

---

apud nos patres solent esse propter senectutem infirmi, ne tale aliquid suspicemur in Deo. —

Ad 1. d. quod essentialia attributa non sic appropriantur personis, ut eis esse propria asserantur, sed ad manifestandum personas per viam similitudinis vel dissimilitudinis.

[1]) I. qu. 43. a. 4. Missio in suî ratione importat processionem ab alio et in divinis secundum originem. Unde cum Pater non sit ab alio, nullo modo convenit ei mitti, sed solum Filio et Spiritui sancto, quibus convenit esse ab alio.

Art. 5. Mitti personam divinam ad aliquem per invisibilem gratiam significat novum modum inhabitandi illius personae, et originem ejus ab alia. Unde cum tam Filio quam Spiritui sancto conveniat et inhabitare per gratiam et ab alio esse, utrique convenit invisibiliter mitti. Patri autem licet conveniat inhabitare per gratiam, non tamen ei convenit ab alio esse et per consequens nec mitti.

Die Kirche löst dieses Verhältniß, indem sie die schlechthinige sachliche Identität von dem Einen Wesen und den drei Personen damit bezeichnet, daß sie sagt: Tria unum et unum tria, d. h. Pater et Filius et Spiritus sanctus est unus Deus — tres quidem personae, sed una essentia, substantia, seu natura simplex omnino (Conc. Lat. IV. c. 1.).

Diese Lehre ist nur nach dem Begriffe der Substanz als einer lebendigen und organischen Einheit im Gegensatze zur mechanischen Einheit, wornach die Theile unlebendig und außereinander sind, und zum Monadismus, der jede Vielheit in der Substanz leugnet, zu bestimmen. Die Scholastik huldigt der mechanischen Substanzlehre in Bezug auf das Endliche und der monadistischen Substanzlehre in Bezug auf Gott, woraus folgt, daß die Dreipersönlichkeit mit der göttlichen Einfachheit schlechthin unverträglich ist.

Um aber doch eine Vielheit zu retten, nimmt man zu einer Verbindung der Substanz und der Dreiheit seine Zuflucht. Dieses ist der Fall, wenn die Personen Subsistenzen oder modi vom göttlichen Wesen genannt werden. Aber diese Lehre ist unkirchlich. Der Kirchenlehre entspricht nur die Trinitätslehre nach dem organischen oder dreigliedrigen Substanzbegriffe, eine Lehre, welche die Modalisten für tritheistisch halten müssen. Sie sehen nicht ein, daß die Grundorgane zwar eine Selbstheit haben, welche sie befähigt, Personen zu sein, daß aber diese Grundorgane nicht abgeschlossene Substanzen, sondern nur Substanzglieder sind; denn gerade durch diese lebendige Begründung und Einheit sind sie nur Ein Leben. Da sie zusammen die Eine und absolute Substanz bilden, so kann man sie relative Substanzen nennen[1]), womit aber nur drei Substanzglieder, nicht aber vollkommene Substanzen gemeint sind. In der Relation liegt diese Beschränkung.

145. Damit weisen wir zuerst die Ansicht als eine unkirchliche und grundlose zurück, daß zwischen der Einen Substanz und den drei Personen ein sogenannter virtualer Unterschied bestehe, wornach zwar nicht zwei Dinge, aber doch verschiedene Verhältnisse am Dinge gesetzt werden, wie Länge und Breite nicht als Sachen, aber doch als etwas Wirkliches an dem Körper erscheinen[2]).

---

[1]) Antoine de trinit. c. I. art. 7. Obj. 1. Tres personae divinae sunt tres substantiae; ergo sunt tres dii. Resp. Tres personae divinae sunt tres substantiae relativae identificatae uni substantiae absolutae, nempe divinitati, et sic sunt tres substantiae relativae habentes unam eandemque essentiam ac substantiam absolutam, quae est divinitas, et consequenter illae tres substantiae relativae sunt unus et idem Deus.

[2]) Darum ist es unkirchlich, wenn Perrone lehrt (140. Anm.), daß zwischen der göttlichen Wesenheit und den relativen Attributen, die ihm die Personen sind, ein

Bei einem virtualen Unterschiede nämlich, wie zwischen Substanz und Act oder Modus, besteht keine absolute sachliche Identität zwischen dem so Unterschiedenen; denn der Körper ist zwar lang und breit, aber die Breite und Länge sind nicht der Körper. Aber die absolute Substanz ist die Dreipersönlichkeit und diese ist die Substanz.

146. Aus der absoluten Identität zwischen Substanz und Dreipersönlichkeit folgt, daß die Lehre unwahr und unkirchlich ist, wornach die Personen nur Relationen, Subsistenzen oder Modi am Wesen sind[1]); denn die drei Personen müssen rein für sich als die Eine Substanz erschöpfend betrachtet werden, während die Modi, Relationen und Subsistenzen nicht ohne Substanz gedacht werden können, da vielmehr nur die Modi und die Substanz der Eine Gott sind.

Unter Subsistenz ist nur die letzte Ergänzung der Substanz zu verstehen, aber nicht die persönliche Substanz. So ist die menschliche Natur in Christus volle Substanz, aber es fehlt ihr nach der Scholastik nur die Subsistenz. Demgemäß ist die göttliche Wesenheit, wie die menschliche Natur, an sich zwar wirklich und von den Subsistenzen unterschieden, aber doch von ihnen ergänzt und geformt.

---

virtualer Unterschied besteht, und er selbst erläutert diesen Unterschied durch das Beispiel von der Länge und Breite im Verhältnisse zum Raume, comp. th. n. 83. Licet unaquaeque persona unum sit cum natura divina, a qua nonnisi virtualiter distinguitur, ad id per quod unaquaeque persona est e. g. paternitas in Patre et filictas seu filiatio in Filio, personae realiter distinguuntur inter se, cum sit realis inter hos terminos oppositio relationis. Sic in spatio altitudo identificatur cum spatio, identificatur item cum eodem spatio longitudo, idem dic de magnitudine; attamen haec distinguuntur realiter inter se, cum altitudo non sit longitudo, magnitudo vero nec altitudo nec latitudo, etsi ab illis exsurgat.

[1]) Diese Lehre kann nicht anders, denn als Modalismus bezeichnet werden. Ungescheut tritt er bei Perrone hervor; denn 1. nennt er die Personen Subsistenzen, 2. Affectionen, und 3. modi des Wesens, welche nach der menschlichen Denkweise zur Substanz hinzukommen. Praelect. th. de trinit. cap. 1. Personae in creatis non solum subsistentiam, sed etiam entitatem distinctam separatamque habent, quae limitatione sua unum tantum suppositum perficere potest; in Deo autem personae solum subsistendi modum distinctum dicunt, totam vero divinam essentiam communem et indistinctam habent. Hi autem modi nostra cogitandi *ratione supervenire concipiuntur ipsi divinae substantiae, quam afficiunt et quam reddunt singularem in unaquaque persona.* — Comp. theol. de trinit. n. 90. Quaelibet divina persona infinita est, quia sub peculiari suo respectu *totam afficit naturam divinam*, quae est infinita, adeoque est indivisibilis ac simplex prout est ipsa divina natura. Nec ullam divinae personae compositionem inferunt, nec enim sunt partes divinitatis ut possint efficere compositionem, sed sunt ipsa *natura divina subsistens triplici modo*, qui etsi realiter distinguantur inter se, realiter non distinguuntur a natura divina, quam *afficiunt;* pariter nec inferunt entium aggregationem, cum unicum sit *ens existens sub trina ratione subsistendi*, adeoque tres personae divinae non constituunt tria entia ac tres existentias diversas.

147. Aus demselben Grunde muß auch die Lehre verworfen werden, daß die göttliche Wesenheit in den Personen lebt und wirkt. Faßt man, wie Perrone, das Verhältniß von Wesen und Person so, wie die menschliche Natur Christi, die wirkt ohne Subsistenz, so muß auch der göttlichen Natur eine Wirksamkeit [1]) in ihren Modi und Subsistenzen zugeschrieben werden. Sonach würde die allgemeine Wesenheit im Vater zeugen, im Sohne gezeugt und im heiligen Geiste gehaucht werden, da doch nur die Personen wirken. Weder ist und lebt das allgemeine Wesen in den Personen, noch sind und leben die Personen im allgemeinen Wesen.

Das vierte Lateranconcil verdammte, weil das höchste Wesen absolut mit der Dreipersönlichkeit identisch ist, die Lehre, daß das allgemeine oder höchste Wesen zeuge. Es ist derselbe Irrthum, wenn man sagt: Das allgemeine Wesen zeugt und wird Vater, oder: Es zeugt im Vater, oder: Das zeugende allgemeine Wesen ist Vater. Diese Lehre ist nach der Compositionslehre oder dem Idealrealismus zu beurtheilen. Thomas [2]) beurtheilt diese Lehre nur als einen Verstoß

1) Perrone, comp. th. l. c. n. 82. Hoc unum subjectum est divina illa eademque essentia, quae est in Patre, Filio et Spiritu s., et eadem est, quae naturaliter intelligit et vult et operatur in tribus personis et in earum qualibet cum modo suo. Dieses ist eine offenbare Irrlehre, daß die Eine Substanz in drei Personen wirkt, erkennt und will.

2) I. qu. 39. a. 5. Circa hoc erravit abbas Joachim, asserens quod sicut dicitur: Deus genuit Deum, ita potest dici, quod essentia genuit essentiam, considerans, quod propter divinam simplicitatem non est aliud Deus quam divina essentia. —

Sed in hoc deceptus fuit, quia ad veritatem locutionum non solum oportet considerare res significatas, sed etiam modum significandi. Licet autem secundum rem sit idem Deus quod deitas, non tamen est idem modus significandi utrobique. Nam hoc nomen Deus, quia significat divinam essentiam in habente, ex modo suae significationis naturaliter habet, quod possit supponere pro persona. Et sic ea, quae sunt propria personarum, possunt praedicari de hoc nomine Deus, ut dicatur, quod Deus est genitus vel generans. Sed hoc nomen essentia non habet ex modo suae significationis, quod supponat pro persona, quia significat essentiam ut formam abstractam. Et ideo ea, quae sunt propria personarum, quibus ab invicem distinguuntur, non possunt essentiae attribui. Significaretur enim, quod esset distinctio in essentia divina, sicut est distinctio in suppositis. — S. Thomas, expositio secundae decretalis (opusc. 24.). S. trinitas secundum communem essentiam est individua, et secundum proprietates personales discreta. Persona patris non distinguitur a persona filii, nisi paternitate, et filius distinguitur a patre filiatione, inquantum scilicet pater genuit filium et filius genitus est a patre, et similiter spiritus sanctus distinguitur a patre et filio, in quantum procedit ab utroque. Persona igitur in divinis distinguitur, inquantum persona generat vel generatur vel procedit. Si ergo essentia divina generat vel procedit, consequens est, quod distinguatur in tribus personis, et quod sicut est alia persona patris, alia filii, alia spiritus sancti, ita etiam sit

gegen den Sprachgebrauch, weil Deus und deitas zwar der Sache nach identisch, aber doch die Bezeichnißweise eine verschiedene ist. Aber nach dem Prinzipe, daß die essentia divina = Deus ist, kann ganz richtig gesagt werden: Essentia generat et est Pater, weil das Abstracte Alles ist. Aber nach dem Concile ist es gleich, ob man sagt: Das höchste Wesen oder Gott zeugt und ist oder wird dadurch Vater, weil das höchste Wesen nicht das Abstractum, sondern das reale Wesen ist.

Petavius[1]) bemerkt, daß Thomas die Lehre des vierten Lateranconcils und die damit verurtheilte Behauptung des Abtes Joachim nicht recht dargestellt habe, und daß er sie mit der Lehre vieler Väter verwechsele, wornach das Wesen zeuge und gezeugt werde. Allerdings ist es richtig, daß Joachims Lehre tritheistisch ist und daß demnach der Satz: Das Wesen zeugt, nicht der Vater, den Sinn hat: Das Eine Wesen zeugt ein zweites göttliches Wesen, während die griechischen Väter nur sagen: Das relative Wesen (d. h. die Person) zeugt und wird gezeugt.

---

earum alia et alia substantia vel essentia, quod in Ario damnavit Nicaena synodus, asserens filium homoousion patri, id est, coessentialem et consubstantialem. Quod magister Petrus sequens docuit, quod una est essentia vel substantia *communis* patris et filii et spiritus sancti, quae nec generat nec generatur nec procedit, ut sit penitus indistincta; Joachim autem abbas Florensis monasterii non bene capiens verba magistri praedicti, utpote in subtilibus fidei dogmatibus rudis, praedictam magistri Petri doctrinam haereticam reputavit, imponens ei, quod quaternitatem induceret in divinis, ponens tres personas et communem essentiam, quam credebat sic poni a magistro Petro quasi *aliquid distinctum a tribus personis,* at sic possit dici quasi quartum. Credebat enim, quod ex hoc ipso, quod dicitur essentia divina nec est generans nec genita nec procedens, distinguatur a patre, qui generat, et filio, qui generatur, et a spiritu sancto, qui procedit. Et ideo ipse Joachim protestatur, quod in divinis non est aliqua res una, quae sit pater et filius et spiritus sanctus, sive illa res una dicatur substantia sive essentia sive natura. His enim tribus nominibus idem intelligimus. Sed ne videretur totaliter a fide Nicaenae synodi recedere, concedebat, quod pater et filius et spiritus sanctus sunt una essentia, una substantia, una natura, quasi una essentia possit praedicari de tribus personis, ut dicamus: tres personae sunt una essentia, non autem econverso, ut dicatur: una essentia est tres personae. Sed in hoc ipso, quod concedebat, tres personas esse unam essentiam vel substantiam vel naturam, non habebat sanum intellectum. Non enim ponebat unitatem essentiae trium personarum esse veram, realem et simplicem, sed quasi similitudinariam et collectivam, i. e. quasi ex pluribus congregatam, sicut multi homines dicuntur unus populus et multi fideles dicuntur una ecclesia.

[1]) De trinit. l. VI. c. 12. Sed, ut mea fert opinio, ne de locutione ipsa quidem inter se pugnant, neque Lateranensis Synodus absolute dici prohibet generantem aut genitam essentiam, sed tum eo sensu atque ea gignendi notione, quam qui decreto illo damnabatur, Joachimus intelligebat, tum ut essentia vel substantia communiter et a personis abstracta spectatur, non autem ut proprietatibus est affecta. —

Aber die Berichtigung des Petavius ist doch nicht richtig; denn nicht der Abt Joachim lehrte, daß das Wesen zeugt, sondern er interpretirte den Sentenzenmeister so, weil er die drei Personen das höchste Wesen nannte, daß er eine Viereinigkeit annähme. Darum ist der Satz: Das Wesen zeugt, nicht nach dem Tritheismus, sondern nach dem Quaternismus verstanden, verworfen. Der Quaternismus ist aber Idealrealismus, weil er dem allgemeinen Wesen eine Realität neben und mit und in dem Besonderen zuschreibt. In der Wirklichkeit besteht nur das Besondere und Einzelne.

Damit ist auch jene Immanenzlehre des Allgemeinen und Besondern in der Trinität verurtheilt, wornach das Wesen von den Modi und Subsistenzen afficirt ist, und wornach der Vater aus dem allgemeinen göttlichen Wesen zeugt (127.), da es kein solches gibt. Es ist gleich, ob man sich das allgemeine Wesen real abstract oder mit den Proprietäten verbunden und von ihnen afficirt denkt, und somit ist auch die Lehre, wie sie Petavius faßt, verurtheilt.

Aber die Lehre der griechischen Väter ist toto coelo von dem Quaternismus und Idealrealismus verschieden; denn sie fassen das Wesen nicht als allgemeines mit oder ohne Affection, sondern schlechthin als besonderes[1]), und so sprechen sie von einem zeugenden und gezeugten Wesen, wie im Nicänischen Symbole gesagt wird: Licht vom Lichte. Gerade dieselbe Lehre trägt das vierte Lateranconcil[2]) vor,

[1]) S. Thomas contra errores Graec. (opusc. 1.), cap. 4. Invenitur autem in dictis praedictorum patrum, quod essentia sit genita in filio et spirata in Spiritu sancto. Dicit enim Athanasius ex persona Filii loquens: Tuum spiritum cum divina essentia a te genita, ipsis hominibus compenso. Et: Ex tua essentia, quam in me genuisti, Spiritum sanctum do eis. Et idem in epistola ad Serapionem: Essentiam suam in se ipse genitor retinens, totam in filio suo inenarrabiliter genuit. Et iterum: Sicut Pater habet vitam in scipso, i. e. naturam vivam spirantem, sic dedit et Filio vitam habere in semetipso, hoc est, eandem naturam genuit in Filio spirantem spiritum vivum. — Item Cyrillus: Virtus increata et genita in Filio, Filii est per omnen modum naturae paternae. Et iterum: Pater Filio dedit vitam, i. e. vitam suam naturalem genuit in Filio. Item Basilius: Ipse Filius, quem dat nobis Pater, est Deus de Deo essentialiter genitus, habens in se totam essentiam Patris genitam. — Hic autem modus loquendi calumniosus est et in sacro Lat. concilio reprobatum est dogma Joachim, qui hunc modum loquendi contra magistrum Petrum Lombardum defendere praesumpsit.

[2]) L. c. Et illa res non est generans neque genita nec procedens, sed est Pater, qui generat, et Filius, qui gignitur, et Spiritus s., qui procedit, ut distinctiones sint in personis, et unitas in natura. — Pater enim ab aeterno Filium generando, suam substantiam ei dedit, juxta quod ipse testatur: Pater quod dedit mihi, majus omnibus est. Ac dici non potest, quod partem substantiae suae illi dederit, et partem ipse sibi retinuerit, cum substantia Patris indivisibilis sit, utpote

indem es sagt, daß der Vater von seiner Substanz zeugt, also nicht von der allgemeinen, und daß er seine Substanz ganz dem Sohne mittheilt. Damit ist auch gerechtfertigt, daß die Personen drei relative Substanzen, Selbstheiten oder Einheiten im Gegensatze zur absoluten Substanz genannt werden können, wie es zu verwerfen ist, daß die Personen Relationen, Modi oder Subsistenzen heißen.

147. Damit sind wir zur Haupt- und Schlußlehre von der Dreipersönlichkeit gekommen, welche *περιχώρησις, συμπεριχώρησις*, circuminsessio, genannt wird. Im Allgemeinen ist darunter das wechselseitige Ineinanderleben der drei Personen zu verstehen, welche damit nur Eine Substanz und Ein Leben bilden. Diese circuminsessio bildet somit die Definition der Dreipersönlichkeit, die man als organische Einheit dreier Personen, die Vater, Sohn und Geist heißen, begreifen kann.

Die organische Einheit ist nämlich die lebendige und wechselseitige, sowie adäquate in der Grundeinheit, weil das eine Glied nicht ohne das ergänzende in der gleichen Ordnung möglich ist. Jedes Glied erfordert ein anderes und unterschiedenes zur Ergänzung. Drei stellen einen Zusammenschluß und einen Lebensgrund dar.

Diese organische Einheit liegt bereits in den drei relativen Namen der drei Personen; denn nicht der Name Person ist relativ, sondern der Name Vater, der nicht ohne Sohn und Geist, der Name Sohn, der nicht ohne Vater und Geist, wie der Name Geist, der nicht ohne Vater und Sohn gedacht sein kann. Aber diese ideale Relation erfordert auch eine reale, indem die drei Personen als der Eine Gott gefaßt werden und indem nur von Gott Vater, Gott Sohn und Gott heiliger Geist die Rede ist, so daß also die drei Personen das Eine göttliche Leben sind.

Die reale Relation besteht daher bei Gott nicht in einer persönlichen Einwirkung durch die Liebe, sondern in einer natürlichen, die durch Zeugen, Geburt und Hauchen ausgedrückt wird. Aber diese Relation muß als eine wechselseitige und allseitige begriffen werden; denn wo wäre da Ein Leben und Eine Substanz, wenn der Geist nur gehaucht, der Sohn nur gezeugt würde, wenn beide nicht lebendig rückwirkten? Aber die Scholastik kann keine Wechselseitigkeit annehmen,

---

simplex omnino. Sed nec dici potest, quod Pater in Filium transtulerit suam substantiam generando, quasi sic dederit eam Filio, quod non retinuerit ipsam sibi; alioquin desiisset esse substantia. Patet ergo, quod sine ulla diminutione Filius nascendo substantiam Patris accepit; et ita Pater et Filius habent eandem substantiam, et sic eadem res est Pater et Filius nec non et Spiritus sanctus ab utroque procedens.

da sie den Sohn nur als producirtes Wort, den heiligen Geist nur als gehauchte Liebe faßt und fassen kann.

Hierin liegt gerade ein Hauptgebrechen, weßhalb die Lehre von der Zeugung und Hauchung allein zur Erklärung der Dreipersönlichkeit nicht zureicht [1]). Gerade hier ist die kirchliche Lehre von dem Ineinandersein oder von der circuminsessio der drei Personen als Ergänzung anzusehen.

Aber gerade diese Lehre faßt Thomas [2]) ganz einseitig und verkehrt. Der Vater soll im Sohne sein, weil er ihm sein Wesen mittheilt; allein so wäre auch der irdische Vater im Sohne, was aber nicht der Fall ist. Christus sagt aber von sich als Person und vom Vater als Person, daß sie ineinander sind und wirken. Das Ineinandersein nach der Relation wird ohnehin nicht als wirkliches, sondern nur nach der Vorstellung begriffen, und das nach dem Ursprunge ist kein wechselseitiges; denn das innere Wort ist wohl im Geiste, aber der Geist ist nicht im Worte.

Dieses Ineinandersein und Ineinanderleben der drei Personen, so daß sie nur Ein Leben und Ein Wesen sind, daß keine Person früher, keine später, keine ohne die anderen ist und wirkt, ist das Grundgeheimniß des göttlichen Wesens, welches begrifflich höchst unvollkommen erfaßt und nur durch die reale Anschauung im Jenseits oder hier durch eine göttliche Erleuchtung und Gnadengabe in höherer Weise erkannt wird.

---

[1]) Als Sonderbarkeit muß hier erwähnt werden, daß Perrone (praelect. th. Regensburger Ausgabe 1854 de trinit. cap. VI. §. 399.) eine Stelle aus dem Werke über die Günther'sche Philosophie S. 263., welche von dem Lebensprozesse oder von der περιχώρησις und der Construction der Trinität darnach handelt, übersetzt und ohne Nachweis bei Gelegenheit von den Ursprüngen der Personen behauptet, dadurch werde die Trinität aufgehoben. Dieses heißt aber: Die Eine Kirchenlehre widerspricht der andern. Die Ursache ist, daß er die Trinität modalistisch faßt und daher auch die circuminsessio nicht mehr recht begreifen kann.

[1]) I. qu. 42. a. 5. Sed contra est, quod dicitur Joan. 14, 10.: Ego in Patre et Pater in me est. R. d. quod in Patre et Filio tria est considerare: scilicet essentiam, et relationem et originem, et secundum quodlibet istorum Filius est in Patre et e converso. Secundum essentiam enim Pater est in Filio, quia Pater est sua essentia et communicat suam essentiam Filio, non per aliquam suam transmutationem. Unde sequitur, quod cum essentia Patris sit in Filio, in Filio sit Pater, et similiter cum Filius sit sua essentia, sequitur, quod sit in Patre, in quo est ejus essentia. — Secundum etiam relationes manifestum est, quod unum oppositorum relative est in altero secundum intellectum. Secundum originem etiam manifestum est, quod processio verbi intelligibilis non est aliquid extra, sed manet in dicente. Id etiam, quod verbo dicitur, in verbo continetur, et eadem ratio est de Spiritu sancto. — Auch die Auffassung bei Petavius l. IV. de trinit. c. 16. ist mangelhaft.

Aber unsere natürliche Erkenntniß ist zerrüttet und darum muß die idealrealistische und mechanische Speculation der Scholastik auch dieses Geheimniß falsch interpretiren. Doch keine christliche Wahrheit ist so geeignet, auch restaurirend auf die natürliche Erkenntniß zurückzuwirken, als gerade diese; denn an der Richtschnur der kirchlichen Lehrbestimmungen erkennt man die Unhaltbarkeit und Mangelhaftigkeit der idealrealistischen Speculation. Aus der Gegenüberstellung der kirchlichen Dogmen und ihrer Erklärung nach der organischen und mechanischen Speculation kann der denkende Leser ohne Mühe den inneren Zusammenhang einsehen und wie sehr sich die Scholastik bemühte, im Einzelnen nicht ohne Erfolg, aber nicht bis zur prinzipialen Lösung dieses höchste Mysterium zu bestimmen.

# Zweiter Theil.

## Von der Thomistischen Kosmologie.

148. Weil die Religion als der freie und wechselseitige Bund zwischen Gott und dem endlichen Geiste die Erkenntniß Gottes und des Geschöpfes voraussetzt, so muß an zweiter Stelle von der Creatur gesprochen werden. Gott und die Creatur sind die beiden Pole, die sich in der Religion zusammenschließen.

In der Entwicklung muß eine Vereinzelnung eintreten und der Sache gemäß von dem, was seiner Natur nach das Erste ist, auch zuerst gehandelt werden, obwohl der Mensch nicht ohne das Creatürliche Gott erkennt. Die Erkenntniß des Urbildes geht jener von dem Abbilde voran.

Die Kosmologie selbst aber enthält die ganze Lehre von dem Endlichen, soweit es für die Religion Bedürfniß ist, und wir handeln zuerst von dem Wesen, sodann von dem Einzelnen und endlich von der Einheit der Schöpfung und des Schöpfungswerkes.

### Erste Gliederung.

#### Von dem Wesen der Schöpfung.

149. Wie der Gottesbegriff aus drei Gliedern besteht, und die Existenz, das Wesen und die Einheit Gottes in sich schließt, so enthält auch der Schöpfungsbegriff drei unzertrennbare Momente, nämlich die Existenz der Schöpfung, welche in dem Endlichen und Wandelbaren erkannt wird, die nähere Bestimmung der Schöpfung, und endlich die Einheit der Schöpfungsthat. Jedes Moment und Glied setzt das andere mit, obschon eines besonders vor dem andern entwickelt werden muß.

In der Lehre von dem göttlichen Wesen ist zwar auch diese Lehre von der Schöpfung enthalten, aber sie ist nicht besonders dargelegt. So ist das kosmologische Argument für Gottes Existenz ohne den

Begriff oder die Voraussetzung der Schöpfung gar nicht möglich, obschon jetzt erst im Einzelnen von dem Wesen der Schöpfung gehandelt werden kann.

## Erstes Glied.

### Von der Existenz und Ursache der Schöpfung.

### §. 23.

150. Der heilige Thomas handelt mit Bezugnahme auf die vier Aristotelischen Ursachen zuerst davon, daß alles Endliche von Gott verursacht ist, sodann, daß auch die erste Materie von Gott geschaffen, drittens, daß Gott die urbildliche, und viertens, daß er die Endursache von der Welt ist. Da die ersten zwei Fragen offenbar zusammenfallen, so sind nur die Fragen über die causa efficiens, exemplaris et finalis zu beantworten, womit jene Frage, ob Gott frei oder nothwendig geschaffen, innigst zusammenhängt. Die causa exemplaris wird mit der causa formalis identificirt.

Unter der Schöpfung ist hier zunächst die Schöpfungsthat und sodann das Schöpfungswerk, die Wirkung der Schöpfungsthat, je nach dem Zusammenhange der Sätze, zu verstehen. Das Endliche ist der Ausgangspunkt für den Beweis, daß es vom Unendlichen geschaffen, also das Schöpfungswerk ist, daß Gott der Herr und Schöpfer der Welt ist. Die Existenz der Schöpfung als That und Werk ist daher unzertrennbar.

151. Die erste Frage betrifft die causa efficiens der Welt. Thomas [1]) beantwortet sie nach dem Aristotelischen Prinzipe, daß Alles, was nicht an sich etwas ist, von dem Ansichheitlichen verursacht ist,

---

[1]) I. qu. 44. a. 1. Necesse est dicere, omne ens, quod quocumque modo est, a Deo esse. Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est, quod causetur in ipso ab eo, cui essentialiter convenit, sicut ferrum fit ignitum ab igne. Ostensum est autem, quod Deus est ipsum esse per se subsistens, et iterum ostensum est, quod esse subsistens non potest esse nisi unum; sicut si albedo esset subsistens, non posset esse nisi una, cum albedines multiplicentur secundum recipientia. Relinquitur ergo, quod *omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participent* esse. Necesse est igitur, omnia, quae diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius vel minus perfecte, causari ab uno primo ente, quod perfectissime est.

Unde et Plato dixit, quod necesse est ante omnem multitudinem ponere unitatem, et Aristoteles dicit in 2. Metaph. text. 4., quod id quod est maxime ens et maxime verum est causa omnis entis et omnis veri, sicut id, quod maxime calidum est, est causa omnis caliditatis.

weßhalb Gott, da er das Sein selbst und an sich ist, auch der Ursächer von allem Seienden, das nicht das Sein selbst ist, sein muß.

Allein sowohl das Prinzip, als auch die Anwendung in dieser Beweisführung ist nicht hinlänglich begründet und sicher.

Dieser Grundsatz hängt mit der Platonischen und Aristotelischen Ideenlehre zusammen, wornach das Abstracte und Ansichheitliche die Ursache von dem Besonderen ist. Das Abstracte und Ansichheitliche kommt in der Mehrzahl vor; also müßte jedes Abstracte das Besondere seiner Art verursachen, die Wahrheit an sich die besondere Wahrheit, wie das Schöne an sich das besonders Schöne. Aber alle diese Abstractheiten stehen doch wieder unter einer höchsten Abstractheit, und sind daher selbst verursacht von dieser und verursachen selbst. Aber gerade dieses ist die Frage, ob die vielen Ansichheiten verursachen, oder ob nur die höchste verursacht. Verursacht nur die höchste Ansichheit, so fällt der Grundsatz hinweg; verursachen aber die vielen Ansichheiten, so gibt es mehre schöpferische Wesen.

Hier ist sonach der logische und reale Prozeß identificirt und es läßt sich die Emanationslehre daraus erklären.

Aber nicht blos dieser Grundsatz ist nicht allgemein, sondern auch seine Anwendung ist nicht klar und gegen den Irrthum gesichert. Verursacht das Leben an sich jedes besondere Leben, so zeugt ein lebendiges Naturwesen nicht ein anderes, und ist die Wahrheit an sich die Ursache von jeder besonderen Wahrheit, so kann die natürliche Erkenntniß der Creatur nicht gerettet werden. Das participare an dem Sein ist ein beständiges Geschaffenwerden, so daß die Selbstheit der Creatur verschwindet.

Dieselbe Beweisführung finden wir bei dem kosmologischen Argumente für Gottes Existenz, nur mit dem Unterschiede, daß nach demselben Prinzipe das eine Mal von dem Endlichen auf das Unendliche und das andere Mal von dem Unendlichen auf das Endliche geschlossen wird.

Die Beweise für die Weltgeschöpflichkeit in der philosophischen Summe enthalten nur eine modificirte Anwendung von demselben Grundprinzipe. Nur das Argument von dem Möglichen auf eine erste Ursache wird hinzugefügt[1]); denn weil das Mögliche sein und nicht

[1]) S. ph. II. c. 15. Omne, quod est possibile esse et non esse, habet aliquam causam, quia in se consideratum ad utrumlibet se habet, et sic oportet esse aliquid aliud, quod ipsum ad unum determinet; unde, quum in infinitum procedi non possit, oportet, quod sit aliquod necessarium, quod sit causa omnium possibilium esse et non esse. Necessarium autem quoddam est habens causam suae necessitatis, in quo etiam in infinitum procedi non potest, et sic est devenire ad aliquid, quod est per se necesse esse; hoc autem esse non potest nisi unum, et hoc est Deus. Oportet igitur omne aliud ab ipso reduci in ipsum sicut in causam essendi.

sein kann, so muß es, um zu existiren, von dem Nothwendigen gesetzt werden. Aber gerade in dem Möglichen liegt eine Erschleichung, weil damit schon Alles enthalten ist; es sollte daher nur zuerst dargethan werden, daß etwas Mögliches existirt. Aber das Mögliche, welches sein und nicht sein kann, ist nur etwas Gedachtes, so daß hier das Ideale und Reale identificirt wird.

152. Die erste Frage nach der Ursache der Welt hängt mit der zweiten nach dem Urbilde der Welt wesentlich zusammen, weil das Ansichheitliche nur etwas Abstractes, nichts Lebendiges ist.

Daher muß die erste Weltursache auch zugleich das Urbild von der Welt sein, weil das Urbildliche selbst alles Nachbildliche verursacht. Wenn man die Thomistische Lehre[1]), daß Gott das Urbild ist, ohne diesen systematischen Verband betrachtet, so scheint sie nicht beanstandet werden zu können, wenn auch Vieles unklar und unbestimmt ist. Zunächst ist die Einheit und Vielheit der Ideen nicht vermittelt und das reale Urbild nicht von den idealen Vorbildern unterschieden, wie schon (100.) gesagt wurde. Wohl ist es richtig, daß alle Ideen, zwar nicht nach ihrem Inhalte, aber als Erkenntnißmedien das göttliche Wesen und zunächst die göttliche Intelligenz sind; aber in ihrer Vielheit sind sie doch nicht das Urbild, sondern nur Nachbildungen vom Urbilde.

Sonach ergibt sich wiederum die Frage, ob die Nachbilder von dem Urbilde gesetzt werden oder nicht, und in wieferne hier eine Vermittlung statt findet. Ist das Urbild die Ursache von den vielen und

---

[1]) L. c. a. 3. Deus est prima causa exemplaris omnium rerum. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod ad productionem alicujus rei ideo necessarium est exemplar, ut effectus determinatam formam consequatur. Artifex enim producit determinatam formam in materia propter exemplar, ad quod inspicit, sive illud sit exemplar, ad quod extra intuetur, sive sit exemplar interius mente conceptum. Manifestum est autem, quod ea, quae naturaliter fiunt, determinatas formas consequuntur. Haec autem formarum determinatio oportet, quod reducatur, sicut in primum principium, in divinam sapientiam, quae ordinem universi excogitavit, qui in rerum distinctione consistit. Et ideo oportet dicere, quod in divina sapientia sint rationes omnium rerum, quas supra diximus ideas, id est, formas exemplares in mente divina existentes. Quae quidem, licet multiplicentur secundum respectum ad res, tamen non sunt realiter aliud a divina essentia, prout ejus similitudo a diversis participari potest diversimode. Sic igitur ipse Deus est primum exemplar omnium. Possunt etiam in rebus creatis quaedam aliorum exemplaria dici, secundum quod quaedam sunt ad similitudinem aliorum vel secundum eamdem speciem vel secundum analogiam alicujus imitationis.

Ad 4. d., quod sicut dicit Dionysius 11. cap. de div. Nom., per se vitam et per se sapientiam quandoque nominat ipsum Deum quandoque virtutes ipsis rebus datas, non autem quasdam subsistentes res, sicut antiqui posuerunt.

einzelnen Nachbildern, und producirén auch die Ideen wiederum, so ergibt sich eine totale Verwirrung. Producirt aber nur die Uridee, aber produciren nicht die folgenden Ideen, so ist die Einheit des Prinzipes aufgehoben. Und wenn nach der Stelle aus dem Pseudodionysius das Leben an sich und die Weisheit an sich bald Gott, bald auch der Creatur verliehene Kräfte bezeichnen soll, so können diese Kräfte nur abgefallene und verkörperte Ideen sein. Darum ist der Idealrealismus im Prinzipe zu überwinden.

153. Die dritte Frage betrifft endlich die causa finalis der Weltschöpfung. Aber der Sinn ist ein dreifacher, jenachdem man die Finalursache mit Gott, der Welt oder mit dem Acte in Verbindung bringt. Es kann davon die Rede sein, daß Gott oder die Welt einen Endzweck verfolgt, oder daß es sich hier nicht um jeden, sondern um einen solchen Act handelt, der auf einen Endzweck gerichtet ist.

Thomas[1]) lehrt, daß jedes Agens wegen eines Zweckes handelt; aber gerade durch diesen Grundsatz wird der Gegensatz zwischen der nothwendigen und freien Zweckursache aufgehoben. Das Unfreie aber verfolgt keinen Zweck, sondern entwickelt sich mit Nothwendigkeit, während das Freie allein relativ indifferent in vielen Acten ist und daher frei sich entscheidet oder einen Endzweck verfolgt.

Weiter lehrt hier Thomas, daß Gott durch die Weltschöpfung nichts erreichen, sondern nur seine Güte und Vollkommenheit mittheilen will, sowie, daß Gott das Endziel für die Creatur ist, indem sie seine Güte und Vollkommenheit nachzuahmen strebt.

Die Lehre über den Schöpfungsendzweck übergehen wir hier (166.) und berücksichtigen zunächst die freie Schöpfungsthat der ersten Ursache; denn die Frage, wie Gott handelt, ob frei oder nothwendig, ergänzt die Untersuchung, daß er die höchste Effectivursache und das Urbild der Welt ist. Wenn Gott frei handelt, so handelt er nach einem Zwecke, oder die Erkenntniß des Endzieles ist eine relative und Nebenursache.

---

[1]) L. c. art. 4. Omne agens agit propter finem; alioquin ex actione agentis non magis sequeretur hoc quam illud, nisi in casu. Est autem idem finis agentis et patientis, in quantum hujusmodi, sed aliter et aliter. Unum enim et idem est, quod agens intendit imprimere et quod patiens intendit recipere. Sunt autem quaedam, quae simul agunt et patiuntur, quae sunt agentia imperfecta, et his convenit, quod etiam in agendo intendant aliquid acquirere. Sed primo agenti, qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicujus finis, sed intendit solum communicare suam perfectionem, quae est ejus bonitas; et unaquaeque creatura intendit consequi suam perfectionem, quae est similitudo perfectionis et bonitatis divinae. Sic ergo divina bonitas est finis rerum omnium.

154. Hinsichtlich der Freiheit der Weltschöpfung ist bei Thomas die positive und speculative Lehre zu unterscheiden.

Er lehrt bestimmt[1]), daß Gott einen wahlfreien Willen in Bezug auf die Objecte, die nicht er selbst sind, besitzt, und stellt hiemit die erklärende Thesis auf. Aber eine andere Frage ist es, ob die Thomistischen Prinzipien ausreichen, diese Wahlfreiheit in Betreff der Weltschöpfung zu erklären, zu begründen und zu rechtfertigen. Denn diese Wahrheit gehört nicht blos der positiven, sondern auch der natürlichen Theologie an.

Es reichen aber die Thomistischen Gründe nicht aus, die göttliche Wahlfreiheit zu erklären; denn Thomas unterscheidet nicht bestimmt zwischen dem natürlichen und wahlfreien Wollen, Erkennen und Wirken, wenn er sagt, daß jedes Agens (also das freie und unfreie) wegen eines Zieles handelt, und lehrt, daß der Wille durch das Urtheil bestimmt wird. Denn es wird eine freie Zustimmung auch nach dem Urtheile noch erfordert. Was die endzweckliche Thätigkeit anlangt, so beschränkt Thomas[2]) zwar thatsächlich den Grundsatz: Omne agens agit propter finem, auf die Vernunftwesen, ohne aber jenen Grundsatz

[1]) S. ph. I. c. 88. Ex praedictis ostendi potest, quod in Deo liberum arbitrium invenitur. Nam liberum arbitrium dicitur respectu eorum, quae non necessitate quis vult, sed propria sponte; unde in nobis liberum arbitrium est respectu ejus, quod volumus, ut currere vel ambulare. Deus autem alia a se non ex necessitate vult. Deo igitur liberum arbitrium habere competit. — Secundum phil. (ethic. 3., 1.) voluntas est finis, electio autem eorum, quae ad finem sunt. Quum igitur Deus seipsum tanquam finem velit et non sicut ea, quae ad finem sunt, alia vero sicut ea, quae ad finem sunt, sequitur, quod respectu sui habeat voluntatem tantum, respectu autem aliorum electionem. Electio autem semper per liberum arbitrium fit. Deo igitur liberum arbitrium competit.

[2]) S. ph. II. c. 23. Unumquodque agens hoc modo agit, secundum quod similitudo facti est in ipso; omne enim agens agit sibi simile. Omne autem, quod est in altero, est in eo per modum ejus, in quo est. Quum igitur Deus sit per essentiam suam intelligens, oportet quod similitudo effectus sui sit in eo per modum intelligibilem. Igitur per intellectum agit. Intellectus autem non agit aliquem effectum nisi mediante voluntate, cujus objectum est bonum intellectum, quod movet agentem ut finis. Deus igitur per voluntatem agit, non per necessitatem naturae.

Amplius, secundum philosophum duplex est actio: una, quae manet in agente et est perfectio ipsius, ut videre; alia, quae transit in exteriora, et est perfectio facti, sicut comburere in igne. Divina autem actio non potest esse de genere illarum actionum, quae non sunt in agente, quum sua actio sit sua substantia. Oportet igitur, quod sit de genere illarum actionum, quae sunt in agente et sunt quasi perfectio ipsius. Hujusmodi autem non sunt nisi actiones cognoscentis et appetentis. Deus igitur cognoscendo et volendo agit et operatur; non igitur per necessitatem naturae, sed per arbitrium voluntatis.

Adhuc, Deum agere propter finem ex hoc manifestum esse potest, quod Universum non est a casu, sed ad aliquod bonum ordinatur. Primum autem agens

zu berichtigen; aber wenn auch die Erkenntniß des Endzieles erfordert wird, so ist damit noch nicht die Wahlfreiheit hinsichtlich des Endzieles bewiesen, da nicht jeder Wille und jede Erkenntniß eine wahlfreie ist.

Aber Thomas [1]) stellt auch Grundsätze auf, welche die Wahlfreiheit aufheben; denn der nothwendige Act unterscheidet sich wesentlich und individual von dem freien. Aber Thomas kennt wegen der göttlichen Simplicität nur Einen Willensact. Es kann wohl in derselben Liebe die eigene und fremde Person geliebt werden; aber dazu ist ein doppelter Act erforderlich. Jedoch nach jenem Prinzipe fiele die ewige und zeitliche Geburt Christi zusammen, weßhalb auch der spezifische Unterschied zwischen beiden Acten verschwinden müßte.

155. Dieselbe Erscheinung, daß Thomas zwar die positive Wahrheit lehrt, aber sie nicht zu erklären weiß, begegnet uns auch hinsichtlich der göttlichen Wahlfreiheit zu den möglichen Welten, hin-

---

propter finem oportet esse agens per intellectum et voluntatem; ea enim, quae intellectu carent, agunt propter finem sicut in finem ab alio directa; quod quidem in artificialibus patet. Nom sagittae motus est ad determinatum signum ex directione sagittantis. Simile autem esse oportet in naturalibus; ad hoc enim quod aliquid directe in finem debitum ordinetur, requiritur cognitio ipsius finis et ejus quod est ad finem et debitae proportionis inter utrumque; quod solum intelligentis est. Quum igitur Deus sit primum agens, non agit per necessitatem naturae, sed per intellectum et voluntatem.

1) S. ph. I. c. 76. Hoc autem habito sequitur, quod Deus uno actu voluntatis se et omnia alia velit. — Quod perfecte cognoscitur et desideratur, secundum suam totam virtutem cognoscitur et desideratur. Finis autem virtus est, non solum secundum quod in se desideratur, sed etiam secundum quod alia fiunt appetibilia propter ipsum. Qui igitur perfecte desiderat finem, utroque modo ipsum desiderat. Sed non est ponere aliquem actum Dei volentis, quo velit se et quo non velit se perfecte, quum in eo nihil sit imperfectum; quolibet igitur actu, quo Deus vult se, vult se et alia propter se. Alia vero a se non vult, nisi in quantum vult se. Relinquitur igitur, quod se et alia non alio et alio actu voluntatis vult, sed uno et eodem.

Item: Quum Deus semper velit se, si alio actu vult se et alio alia, sequetur, quod simul sint in eo duo actus voluntatis, quod est impossibile; nam unius simplicis potentiae non sunt simul duae operationes.

Praeterea: In omni actu voluntatis volitum comparatur ad volentem ut movens ad motum. Si igitur sit aliqua actio voluntatis, ex qua vult alia a se, diversa a voluntate, qua vult se, in illa erit aliquid aliud movens divinam voluntatem, qua vult se, quod est impossibile.

Amplius: Velle Dei est suum esse. Sed in Deo non est nisi unum esse. Ergo non est ibi nisi unum velle.

Item: Velle competit Deo, secundum quod est intelligens. Sicut igitur uno actu intelligit se et alia, in quantum essentia sua est exemplar omnium, ita uno actu vult se et alia, in quantum sua bonitas est ratio omnis bonitatis.

sichtlich der göttlichen Einfachheit und Unveränderlichkeit, wenn Gott die gegenwärtige Welt schafft oder auf sie einwirkt.

Den Optimismus, die Lehre, daß Gott die beste Welt schaffen muß, wenn er schafft, verwirft Thomas [1]) indirect damit, daß er lehrt, Gott wolle Alles außer sich frei und nicht nothwendig, es sei widersprechend, daß Gott unendliche Geschöpfe, die auf unendliche Weise an seiner Güte Theil nehmen, wolle. Aber damit stehen die speculativen Prinzipien im Widerspruche.

Weil Thomas [2]) nämlich das Natürliche und Persönliche im Thun und Wollen nicht unterscheidet und nach dem abstracten Gottesbegriffe nicht unterscheiden kann, so läßt sich ohne Widerspruch ein neuer Act oder etwas Zeitförmiges im göttlichen Thun nicht annehmen. Aber

---

[1]) S. ph. I. c. 81. Quum bonum intellectum sit proprium objectum voluntatis, cujuslibet per intellectum concepti potest esse voluntas, ubi salvatur ratio boni; unde, quamvis esse cujuslibet, in quantum hujusmodi, bonum sit, non-esse autem malum (!), ipsum tamen non-esse alicujus potest cadere sub voluntate ratione alicujus boni adjuncti, quod salvatur, licet non ex necessitate; est enim bonum aliquid esse, etiam alio non existente. Solum igitur illum bonum voluntas secundum sui rationem non potest velle non esse, quo non existente tollitur totaliter ratio boni. Tale autem nullum est praeter Deum. Potest igitur voluntas secundum sui rationem velle non esse quamcumque rem praeter Deum. Sed in Deo est voluntas secundum totam suam facultatem; omnia enim in ipso sunt universaliter perfecta. Potest igitur Deus velle non esse quamcumque rem aliam praeter se. Non igitur de necessitate vult esse alia a se.

Amplius: Deus volendo bonitatem suam vult etiam alia a se, prout bonitatem ejus participant. Quum autem divina bonitas sit infinita et infinitis modis participabilis (etiam aliis modis, quam ab his creaturis, quae nunc sunt, participetur), si ex hoc, quod vult bonitatem suam, vellet de necessitate ea, quae ipsam participant, sequeretur, quod vellet esse infinitas creaturas infinitis modis participantes suam bonitatem; quod patet esse falsum, quia, si vellet, essent, quam sua voluntas sit principium essendi rebus. Non igitur ex necessitate vult etiam ea, quae nunc sunt.

[2]) L. c. cap. 82. Non oportet potentialitatem aliquam in divina voluntate ponere, similiter autem nec mutabilitatem. Si enim in divina voluntate nulla est potentialitas, non sic absque necessitate alterum oppositorum praeaccipit circa sua causata, quasi consideretur in potentia ad utrumque, ut primum sit volens potentia utrumque et postmodum volens actu, (sed semper est volens actu, quidquid vult, non solum circa se, sed etiam circa causata); sed quia volitum non habet necessarium ordinem ad divinam bonitatem, quae est proprium objectum divinae voluntatis; per modum, quo non necessaria, sed possibilia enuntiabilia dicimus, quum non est necessarius ordo praedicati ad subjectum.

L. II. c. 12. Cuicumque aliquid de novo advenit, necesse est illud mutari vel per se vel per accidens. Relationes autem quaedam de novo dicuntur de Deo, sicut quod Deus est dominus vel gubernator hujus rei, quae de novo incipit esse. Si igitur praedicaretur aliqua relatio realiter in Deo existens, sequeretur, quod aliquid Deo de novo adveniret et sic quod mutaretur vel per se vel per accidens.

zur Weltschöpfung, zur Incarnation ist doch ein neuer Act erforderlich. Beides läßt sich nicht versöhnen; aber Thomas versucht es, indem er annimmt, daß der göttliche Wille immer unwandelbar und gleich wirksam ist, daß aber die Beziehung von Seite des nicht göttlichen Objectes eine verschiedene und neue sei.

## Zweites Glied.

### Von der Wesensbestimmung der Schöpfung.

### §. 24.

156. Die Schöpfung bestimmt Thomas[1]) der Sache nach vollkommen richtig als emanatio totius entis a Deo. Nur ist dabei zu bemerken, daß hier die active und passive Schöpfung nicht unterschieden wird, wie bei den Ursprüngen der Personen die Zeugung als origo bestimmt oder damit identificirt wird. Zweitens darf die emanatio nicht im buchstäblichen, sondern nur im allgemeinen Sinne als Werden genommen werden, so daß dieser Ausdruck auf die Zeugung und Schöpfung paßt. Erst die hinzutretende Beschränkung muß darlegen, ob die Schöpfung oder Zeugung gemeint ist. Schon die Aufschrift dieser Quästion: De modo emanationis rerum a primo principio, läßt nur diese Deutung zu, und der erste Artikel: Utrum creare sit ex nihilo aliquid facere, enthält die Beschränkung.

---

[1]) I. qu. 45. a. 1. Non solum oportet considerare emanationem alicujus entis particularis ab aliquo particulari agente, sed etiam emanationem totius entis a causa universali, quae est Deus, et hanc quidem emanationem designamus nomine creationis.

Quod autem procedit secundum emanationem particularem, non praesupponitur emanationi; sicut si generatur homo, non fuit prius homo, sed homo fit ex non homine et album ex non albo. Unde si consideretur emanatio totius entis universalis a primo principio, impossibile est, quod aliquod ens praesupponatur huic emanationi. Sicut igitur generatio hominis est ex non ente, quod est non homo, ita creatio, quae est emanatio totius esse, est ex non ente, quod est nihil.

Ad 3. d. quod cum dicitur, aliquid ex nihilo fieri, haec praepositio ex non designat causam materialem, sed ordinem tantum; sicut cum dicitur: Ex mane fit meridies, id est, post mane fit meridies. Sed intelligendum est, quod haec praepositio ex potest includere negationem importatam in hoc, quod dico nihil vel includi ab ea. Si primo modo, tunc ordo remanet affirmatus et ostenditur ordo ejus, quod est, ad non esse praecedens. Si vero negatio includat praepositionem, tunc ordo negatur et est sensus: Fit ex nihilo, id est, non fit ex aliquo. — Et utroque modo verificatur, cum dicitur, ex nihilo aliquid fieri. Sed primo modo importat ordinem, secundum habitudinem causae materialis, quae negatur.

Thomas nimmt das facere aliquid ex nihilo für völlig identisch mit emanatio totius entis, und schließt die Zeugung von der Schöpfung aus durch den Zusatz: totius entis. Er unterscheidet die allgemeine und besondere Emanation. Die Zeugung des Menschen ist eine besondere, die Schöpfung aber eine allgemeine Emanation; jene soll aus dem Nicht-Menschen, diese aus dem Nichts geschehen.

Die Sache ist richtig, daß die Schöpfung sich von der Zeugung und Kunstthätigkeit durch das Setzen des ganzen Seins nach Materie und Form unterscheidet. Aber die begriffliche Entwicklung, welche sich an den Privationsbegriff anschließt, ist dunkler, als die Sache selbst. Die Setzung ex non homine bei der Zeugung und ex nihilo bei der Schöpfung enthält eine offenbare Identificirung der Formthätigkeit und der Kunstthätigkeit mit der inneren und lebensvollen Thätigkeit; denn ex non homine gibt nur die Form oder den Mangel an Form nach dem Prinzipe der στέρησις an; aber der Stoff wird vorausgesetzt, der geformt werden soll. Wegen dieser Zusammenstellung ex non homine und ex nihilo läßt sich nicht sagen, daß ex nihilo heiße ex nulla re, weil die Zeugung ex homine geschieht. Es ist daher ex nihilo so gebraucht, als handelte es sich nur um eine neue Formation, woraus man neuerdings die Unzulänglichkeit der Aristotelischen Prinzipien einsieht.

157. Obschon aber Thomas die Aristotelischen Prinzipien bei dem Schöpfungsbegriffe anwendet, so verwahrt er sich doch direct dagegen, eine erste Materie [1]) vorauszusetzen oder die Schöpfung für eine Veränderung und einen motus im Aristotelischen Sinne zu halten [2]); denn der Aristotelische motor primus ist kein Schöpfer, sondern nur ein Künstler.

---

[1]) I. qu. 44. a. 2. Hoc igitur quod est causa rerum, in quantum sunt entia, oportet esse causam rerum, non solum, secundum quod sunt talia per formas accidentales nec secundum quod sunt haec per formas substantiales, sed etiam secundum omne illud, quod pertinet ad esse illorum quocumque modo. Et sic oportet ponere etiam materiam primam creatam ab universali causa entium.

[2]) S. ph. II. c. 17. Manifestum est, quod Dei actio, quae est absque materia praejacente et creatio vocatur, non sit motus neque mutatio, proprie loquendo. Motus enim omnis vel mutatio est actus existentis in potentia secundum quod hujusmodi. In hac autem actione non praeexistit aliquid in potentia, quod suscipiat actionem. Igitur non est motus neque mutatio.

Cap. 18. Ex hoc autem apparet vanitas impugnantium creationem per rationes sumptas ex natura motus vel mutationis, utpote quod oportet creationem, ut caeteros motus vel mutationes, esse in aliquo subjecto et quod oportet non-esse transmutari in esse, sicut ignis transmutatur in aerem.

Non enim est creatio mutatio, sed ipsa dependentia esse creati ad principium, a quo instituitur, et sic est de genere relationis; *unde nihil prohibet eam in creato esse sicut in subjecto.* Dicitur tamen creatio esse mutatio quaedam secundum modum

Aber er kann doch nicht umhin, die Schöpfung als eine Veränderung, wenn auch nur im idealen Sinne, zu fassen, obschon da, wo ganz andere Kategorien zu Grunde liegen, auch von keinem idealen Sinne die Rede sein kann. Der ideale Sinn kann sich nur auf die Aristotelische Kategorie der Beraubung beziehen, so daß das Nichtgeformtsein und das Anderssein gleichsam das ist, was verändert wird. Aber dieses ist eine höchst uneigentliche Veränderung.

Aber noch nach einer anderen Seite kommt diese Vorstellung in Widerspruch, wenn die Schöpfung als motus gefaßt wird. Denn die Veränderung und Formung haftet an der Materie; aber da diese bei der Schöpfung fehlt, so kann sie auch in keinem Subjecte ruhen. Nun faßt Thomas [1]) die Schöpfung als relatio auf und lehrt, daß zwar nicht die active, aber doch die passive Schöpfung in den Dingen hafte und auf Gott sich beziehe. Sonach wären das Ding und diese Relation zusammengesetzt. Es ist aber die passive Schöpfung nichts als das Geschaffenwerden, das doch in nichts ruhen kann. Das Geschaffene dagegen bezieht sich wohl seinem ganzen Sein nach, aber nicht durch eine besondere Relation auf Gott (47.).

158. Mit der Bestimmung, daß die Schöpfung ein Hervorgang nach dem ganzen Sein ist, welche mit der zusammenfällt, daß schaffen etwas aus nichts machen, also ganz produciren heiße [2]), ist die Schöpfung von jeder Kunstthätigkeit, wie klar ist, unterschieden.

Aber es entsteht der Zweifel, ob die Schöpfung damit schon von der Zeugung unterschieden sei, das heißt, ob Gott nicht aus seinem

---

intelligendi tantum, in quantum scilicet intellectus noster accipit unam et eamdem rem ut non existentem prius et postea existentem.

Apparet etiam, si creatio relatio quaedam est, quod res quaedam est, et neque increata est neque alia creatione creata; quum enim effectus creatus realiter dependet a creatore, oportet hujusmodi relationem esse rem quamdam. Omnis autem res a Deo in esse producitur.

[1]) I. qu. 45. a. 3. Creatio ponit aliquid in creato secundum relationem tantum, quia, quod creatur, non fit per motum vel per mutationem. Quod enim fit per motum vel mutationem, fit ex aliquo praeexistente. Quod quidem contingit in productionibus particularibus aliquorum entium; non autem potest hoc contingere in productione totius esse a causa universali omnium entium, quae est Deus. Unde Deus creando producit res sine motu. Subtracto autem motu ab actione et passione nihil remanet nisi relatio quaedam ad creatorem ut ad principium sui esse; sicut in passione, quae est cum motu, importatur relatio ad principium motus.

Ad 2. d. quod quia creatio significatur ut mutatio, mutatio autem medio quodam modo est inter movens et motum, ideo etiam creatio significatur ut media inter creatorem et creaturam. Tamen creatio passive accepta est in creatura et est creatura; neque tamen oportet, quod alia creatione creatur.

[2]) S. ph. II. 16. Ex hoc autem apparet, quod Deus in esse res produxit ex nullo praeexistente, sicut ex materia.

eigenen Wesen, wie aus einer Materie, geschaffen oder gezeugt habe. Zwar ist es richtig, daß creare und procreare, wie generare oft verwechselt werden; aber dieses beweist nur, daß der ganze Zusammenhang erst die Beschränkung hinzufügt. Wenn nun Thomas lehrt, daß das ganze Sein gesetzt wird, so fragt es sich, ob bei der Zeugung, die aus dem Wesen geschieht, das ganze Sein gesetzt wird. Es entsteht wohl ein individuales und ganzes Sein bei der Zeugung, aber nicht das ganze Sein, nach Inhalt und Form, und somit genügt diese Definition, wenn man das: ex nihilo, identisch mit: aus keinem inneren oder äußeren Wesen, faßt, obschon unverkennbar gewöhnlich nur an die Kunstthätigkeit und ihre Materie gedacht wird.

Bei Thomas will man die sogenannte Emanationslehre finden, worauf schon das Wort emanatio totius entis hindeuten soll. Allein Thomas kann diese Bezeichnung nur im neutralen Sinne nehmen und hat sie, wie gezeigt, so genommen. Aber aus den Aristotelischen Prinzipien kann die Emanationslehre direct nicht hervorgehen, weil die antike Philosophie eine ewige Materie annimmt und die Schöpfung nicht kennt, aber als Emanation nicht fassen kann.

Nun haben zwar spätere Philosophen, die neuplatonischen und arabischen, die Emanationslehre angenommen; aber es ist grundirrig, daß Thomas diesen gefolgt ist. Denn er bekämpft[1]) die Emanationslehre des Avicenna, wornach das höchst einfache Wesen die erste Intelligenz schöpft, welche selbst wiederum niedere Wesen und Kräfte setzt, welche gleichfalls wiederum schaffen. Auch bekämpft er die Lehre der Platoniker, wornach zwar Gott die unmittelbare Ursache von allem Existirenden sei, wornach aber das Endliche doch durch die Theilnahme an anderen Formen etwas Accidentales besitze.

---

[1]) De substantiis separatis cap. 10. Hoc alii considerantes asserunt quidem omnia essendi originem trahere a primo et summo rerum principio, quem dicimus Deum, non tamen immediate, sed ordine quodam. Quum enim primum rerum principium sit penitus unum et simplex, non existimaverunt, quod ab eo procederet nisi unum, quod quidem, etsi caeteris rebus inferioribus simplicius sit et magis unum, deficit tamen a primi simplicitate, in quantum ipsum non est suum esse, sed est substantia habens esse; et hanc nominant intelligentiam primam, a qua quidem jam dicunt plura posse procedere. — Haec autem positio etiam primo aspectu reprobabilis videtur. Bonum enim universi potius esse quam bonum cujusque particularis naturae invenitur. Destruit autem rationem boni in particularibus effectibus naturae vel artis, si quis perfectionem effectus non attribuat intentioni agentis, quum eadem sit ratio boni et finis; et ideo Aristoteles reprobavit antiquorum naturalium opinionem, qui posuerunt formas rerum, quae naturaliter generantur et alia naturalia bona non esse intenta a natura, sed provenire ex necessitate materiae. Multo igitur magis inconveniens est, ut bonum universi non proveniat ex intentione universalis agentis, sed quadam necessitate ordinis rerum. Si autem bonum universi,

Aus diesem Grunde sucht Thomas[1]) auch zu beweisen, daß Gott allein schaffen und dieses Prärogative keinem Wesen abtreten könne, ja, daß keine Creatur selbst nicht durch Theilnahme, wie der Lombarde will, zu schaffen im Stande sei.

Man sieht wohl, daß Thomas die neuplatonischen und arabischen Lehren von den secundären Schöpfungen und Emanationen bekämpft; aber in einem anderen Sinne wurde die Emanation nicht gefaßt. Die jetzt gestellte Frage hinsichtlich der Emanation hat einen anderen Sinn, auf den Thomas[2]) hindeutet mit der Lehre, daß die Menschenseele nicht aus der göttlichen Substanz sei.

Der Ideenabfall steht ihr zunächst, weil die Ideen die Materie bereits vorfinden und sich nur zu verkörpern haben; aber wie sind diese Ideen entstanden? Die Ansichheiten produciren auch nach Thomas, und somit stehen wir wiederum bei dem Idealrealismus (152.). Es ist bekannt, daß die neuplatonische Emanationslehre aus diesem Grundirrthume hervorgeht, daß aber Thomas, obwohl er ihn nicht überwunden, die Emanationslehre im Sinne der neuplatonischen und arabischen Philosophie bekämpft.

159. Die Schöpfung ist damit, daß sie als ein Bewirken einer Sache aus Nichts gefaßt wird, noch nicht allseitig bestimmt, weil noch die Weise der Schöpfung als einer persönlichen und zeitlichen oder natürlichen und ewigen That erörtert werden muß.

Es hat die Person ein natürliches, persönliches und rein persönliches Thun und Wollen. Die Grundacte sind natürlich, wie das Leben natürlich ist. Aber damit ist bei den Geistwesen das persönliche

---

quod in distinctione et ordine consistit partium, ex intentione primi et universalis agentis procedit, necesse est, quod ipsa distinctio et ordo partium universi etiam in intellectu primi principii praeexistat. Et quia res procedunt ab eo sicut ab intellectivo principio, quod agit secundum formas conceptas, non oportet ponere, quod a primo primo, etsi in essentia sua sit simplex, procedat unum tantum.

Cap. 11. Platonici posuerunt quidem omnium immaterialium substantiarum et universaliter omnium existentium Deum esse immediate causam essendi secundum praedictum productionis modum, qui est absque mutatione vel motu; posuerunt tamen, secundum alias participationes bonitatis divinae ordinem quemdam causalitatis in praedictis substantiis.

[1]) I. qu. 45. a. 5. Creare non potest esse propria actio nisi solius Dei. Oportet enim universaliores effectus in universaliores et priores causas reducere. Inter omnes autem effectus universalissimum est ipsum esse. Unde oportet quod sit proprius effectus primae et universalissimae causae, quae est Deus. — Magister dicit in 5. d. 45. §. 3. . . quod Deus potest creaturae communicare potentiam creandi, ut creet per ministerium, non propria auctoritate. Sed hoc esse non potest, quia causa secunda instrumentalis non participat actionem causae superioris.

[2]) S. ph. II. c. 85. Quod anima non est de substantia Dei.

Erkennen und Wollen, wie Begehren verknüpft. Dieses ist nicht frei, sondern nothwendig, obschon der Freiheit als harmonischer Einheit verwandt. Die rein persönlichen Acte sind so sehr frei, daß sie sein und nicht sein können, also gesetzte Acte sind.

Alle rein persönlichen Acte sind nicht blos frei, sondern auch successive oder in der Zeitform hervortretend. Weil nun Gott in sich absolut vollendet und persönlich ist, so ist seine Person über jede Zeit erhaben; aber sein rein persönliches Thun kann etwas beginnen und beschließen, oder in der Zeitform sich äußern, und all' sein rein persönliches Thun muß sich in dieser Weise äußern. Gott ist daher damit nicht verändert oder verzeitlicht, daß er in der Zeit wirkt, da dieses Wirken rein persönlich ist.

Die scholastische Speculation bewegt sich in einem unlösbaren Dilemma. Denn da sie nur die göttliche Quiddit判 und Einfachheit kennt, so muß sie die vielen Acte, die natürlichen und freien, ausschließen, und sie kann daher nicht annehmen, daß Gott einen Act beginnt oder beendet, das heißt, daß er schafft. Aber auf der anderen Seite will sie doch die Freiheit und Zeitlichkeit der Schöpfung nicht in Abrede stellen, was zur Folge hätte, daß sie ihre Prinzipien fallen lassen müßte[1]).

Dieser Widerspruch tritt augenfällig in der Thomistischen Lehre von der ewigen und zeitlichen Schöpfung hervor. Nach Thomas kann die Welt auch ewig sein, und daher erklärt er die Lehre, daß die gegenwärtige Welt in der Zeit entstanden, für einen positiven Glaubenssatz, der nicht durch Speculation erkannt werden kann. Aber seine Gründe reichen nicht aus[2]), selbst den Fall angenommen, daß die Welt

---

[1]) Daher stimmt die Scholastik wohl im Positiven, aber nicht in der Speculation mit dem Christenthume überein, und es ist eine vergebliche Mühe, die innere Harmonie zwischen beiden nachzuweisen. Dieses ist auch J. Kleutgen in seinem übrigens mehr populären Werke: Die Theologie der Vorzeit, 2. B. 1853—54, hinsichtlich der behandelten Materien nicht gelungen. Dieses beweist schon der höchst gefährliche Satz, I. S. 295.: „Gott mußte von Ewigkeit einen Beschluß gefaßt haben, ob die Welt Dasein empfangen sollte oder nicht; aber er konnte eben sowohl von Ewigkeit entschlossen sein, sie nicht zu schaffen, als sie zu schaffen. Der Beschluß zu schaffen ist nichts anders, als der Akt der Schöpfung selber, der nämlich in Gott von Ewigkeit seiend seine Wirkungen außer Gott in der Zeit hervorbringt." Wenn der Beschluß und der Schöpfungsact zusammenfallen, so muß auch die Schöpfung ewig sein; sie kann weder anfangen, noch enden. Daß die ewige That eine zeitliche Wirkung hat, ist ein Widerspruch, und eine leere Annahme und petitio principii.

[2]) I. qu. 46. a. 2. Mundum non semper fuisse sola fide tenetur et demonstrative probari non potest, sicut et supra de mysterio trinitatis dictum est. Et hujus ratio est, quia novitas mundi non potest demonstrationem recipere ex parte

ewig sein kann oder nicht. Denn wenn Thomas als Beweisgrund die Washeit, die von dem Hier und Dies abstrahirt, fordert, so gilt dieses nur von dem sogenannten apriorischen, aber nicht von dem aposteriorischen Beweise. Wenn nun Thomas die Existenz Gottes (78.) auf die zweite Art darthut, und sich sogar auf die Zeitlichkeit der Welt stützt, so kann auch aus dem Dasein der gegenwärtigen Welt auf ihr nicht immer Bestehen geschlossen werden.

Aber gegen die Weltewigkeit sträubt sich das natürliche Bewußtsein, welches Gott allein ewig nennt, weßhalb die Arianer aus dem von der Kirche verworfenen Satze von der nicht ewigen Existenz des Sohnes: *ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν*, auf die geschöpfliche, nicht göttliche Natur des Sohnes schlossen. Das Geschaffene kann also nicht ewig, und das Ewige nicht geschaffen sein[1]) (215.), wie das Geschaffene nicht unwandelbar, wie Gott, sein kann.

160. Es können daher nur Scheingründe sein, welche die Möglichkeit einer ewigen Welt darthun.

Von den vielen Gründen, die Thomas in der theologischen und philosophischen Summe anführt, heben wir die heraus, welche sich auf die Bewegung und Zeit beziehen. Anfang und Ende bezeichnen die Zeit, weßhalb jeder Act, der momentweise sich vollzieht, zeitlich ist. Es ist also ein Widerspruch, wenn Thomas[2]) lehrt, daß derselbe Act

---

ipsius mundi. Demonstrationis enim principium est quod quid est. Unumquodque autem secundum rationem suae speciei abstrahit ab hic et nunc, propter quod dicitur, quod universalia sunt ubique et semper. Unde demonstrari non potest, quod homo aut coelum aut lapis non semper fuit. Similiter etiam neque ex parte causae agentis, quae agit per voluntatem. Voluntas enim Dei ratione investigari non potest, nisi circa ea, quae absolute necesse est Deum velle. Talia autem non sunt, quae circa creaturas vult. Potest autem voluntas divina homini manifestari per revelationem, cui fides innititur. Unde mundum incoepisse est credibile, non autem demonstrabile, vel scibile.

Et hoc utile est, ut consideretur, ne forte aliquis, quod fidei est, demonstrare praesumens, rationes non necessarias inducat, quae praebeant materiam irridendi infidelibus existimantibus nos propter hujusmodi rationes credere, quae fidei sunt.

[1]) Die Entgegnung lautet bei Thomas l. c. Ad 5. d. quod etsi mundus semper fuisset, non tamen parificaretur Deo in aeternitate, ut dicit Boëtius in fine de consol. l. 5. pros. 6., quia esse divinum est esse totum simul absque successione; non autem sic est de mundo.

[2]) L. c. Ad 1. d. quod sicut dicit August. 11. de Civ. Dei cap. 4., philosophorum ponentium aeternitatem mundi duplex fuit opinio. Quidam enim posuerunt, quod substantia mundi non sit a Deo et horum est intolerabilis error; et ideo ex necessitate refellitur. Quidam autem sic posuerunt mundum aeternum, quod tamen mundum a Deo factum dicerent. Non enim *mundum temporis volunt habere, sed suae creationis initium*, ut quodam modo vix intelligibili semper sit factus. Id autem quomodo intelligant, innuerunt, ut idem dicit in 10. de civ. Dei cap. 31.

nach der Wirkung zeitlich sein oder ein Ende nehmen und der Ursache nach ewig und ohne Anfang sein könne. Aber den Beginn eines Actes bei Gott kann und will er nicht zugeben, weßhalb er Unmögliches und Widersprechendes will. Daher muß er auch die Simultaneität der Schöpfung, Erlösung und Vollendung der Welt behaupten, wenn die Schöpfungsthat eine ewige sein soll.

Aber der Widerspruch tritt noch mehr hervor, indem er eine successive und nicht successive That unterscheidet und daher die Schöpfungsthat, welche er wesenhaft als zur zweiten Klasse gehörig bezeichnet, nothwendig nach Anfang und Ende, nach Ursache und Wirkung ewig und zeitlos fassen muß, aber dennoch lehrt, daß darum die Wirkung der Schöpfungsthat, weil die Ursache ewig ist, noch nicht ewig ist.

Diese widersprechende Lehre hängt mit einem irrigen Begriffe von der Zeit zusammen; denn Thomas[1]) behandelt sie wie eine Substanz, wenn er sie wie Himmel und Erde geschaffen werden läßt, da sie doch nur ein Accidenz oder ein nothwendiges Verhältniß der

---

Sicut enim, inquit, si pes ex aeternitate semper fuisset in pulvere, semper subesset vestigium, quod a calcante factum nemo dubitaret; sic et mundus semper fuit, semper existente, qui fecit.

Et ad hoc intelligendum considerandum est, quod causa efficiens, quae *agit per motum*, de necessitate praecedit tempore suum effectum, quia effectus non est nisi in termino actionis, agens autem omne oportet esse principium actionis. Sed si actio sit instantanea et non successiva, non est necessarium faciens esse prius facto duratione, sicut patet in illuminatione. Unde dicunt, quod non sequitur ex necessitate, si Deus est causa activa mundi, quod sit prior mundo duratione, *quia creatio, qua mundum produxit, non est mutatio successiva, ut supra dictum est.*

S. ph. II. c. 35. Non tamen oportet, quod si primi agentis actio sit aeterna, ejus effectus sit aeternus. Ostensum est enim, quod Deus agit voluntarie in rerum productione, non autem ita, quod sit aliqua actio ipsius media, sicut in nobis actio virtutis motivae est media inter actum voluntatis et effectum, sed oportet, quod suum intelligere et velle sit suum facere; effectus autem ab intellectu et voluntate sequitur, secundum determinationem intellectus et imperium voluntatis. Sicut autem per intellectum determinatur rei factio et quaecumque alia conditio, ita et praescribitur ei tempus; non enim solum ars determinat, ut hoc tale sit, sed ut tunc sit, sicut medicus, ut tunc detur potus; unde, si ejus velle per se esset efficax ad effectum producendum, sequeretur de novo effectus ab antiqua voluntate, nulla actione de novo existente. Nihil igitur prohibet dicere, actionem Dei ab aeterno fuisse, effectum autem ejus non ab aeterno, sed tunc, quum ab aeterno disposuit.

[1]) I. qu. 46. a. 3. Illud verbum gen. 1.: In principio creavit Deus coelum et terram, tripliciter exponitur ad excludendum tres errores. Quidam enim posuerunt, mundum semper fuisse et tempus non habere principium; et ad hoc excludendum exponitur: In principio, scilicet temporis. Quidam vero posuerunt duo esse creationis principia, — et ad hoc excludendum exponitur: In principio, id est, in Filio. — Alii vero dixerunt corporalia esse creata a Deo mediantibus creaturis spiritualibus; et ad hoc excludendum exponitur: In principio creavit Deus coelum

Handlung oder der handelnden Person ist. Die Zeit und Succession eignet daher auch der freien Wirksamkeit Gottes, aber nicht der Natur Gottes, weil sich Gott nicht entwickelt. Nur das Zeitwesen beginnt daher mit der Schöpfung, aber die Schöpfung selbst ist ein zeitlicher Act des ewigen Wesens.

## Drittes Glied.

### Von dem einheitlichen Verhältnisse der Schöpfung.

### §. 25.

161. Weil der Schöpfungsact Gottes vorübergeht und nur in der Wirkung fortdauert, so ist auch das wechselseitige Verhältniß zwischen Gott und der Creatur oder dem Schöpfungswerke zu bestimmen.

Dieses Einheitsverhältniß ist ein dreifaltiges nach den drei Grundkategorien; denn nach der causa efficiens erscheint Gott als Herr und Schöpfer, als allmächtig und als erhaltend, die Welt als abhängig und dienend, und des schöpferischen Einflusses bedürftig. Nach der urbildlichen Ursache ist Gott transscendent und absolut einig, die Welt aber nachbildlich und vielheitlich, während nach der Endursache der Schöpfungszweck Gottes und das Endziel der Welt zu untersuchen ist.

162. Gemäß der bewirkenden Ursache besteht zwischen Gott und der Welt ein inadäquates Wechselverhältniß, indem Gott Schöpfer und Herr ist und heißt, und indem die Welt Creatur und abhängig ist und heißt, so aber, daß dieses Verhältniß von Seite Gottes ein freies und transscendentes, also das Wechselverhältniß kein adäquates ist.

Zunächst wollen wir dieses Verhältniß von Seite Gottes betrachten. Dieses Verhältniß hat drei Eigenschaften; es ist frei gesetzt und real, aber inadäquat.

Aber Thomas [1]) stellt den Realbezug in Abrede und will nur einen Idealbezug. Hiemit kommt er mit der Wirklichkeit in Widerspruch;

---

et terram, id est, ante omnia. Quatuor enim ponuntur simul creata, scilicet *coelum empyreum*, *materia corporalis*, quae nomine terrae intelligitur, *tempus et natura angelica*.

Ad 1. d. quod non dicuntur in principio temporis res esse creatae, quasi principium temporis creationis sit mensura, sed quia simul *cum tempore* coelum et terra creata sunt.

[1]) S. ph. II. c. 12. Quod relationes Dei ad creaturas non sunt realiter in Deo. Non enim in eo esse possunt sicut accidentia in subjecto, quum in ipso nullum sit accidens. Nec etiam possunt esse ipsa Dei substantia. — Item, ostensum est, quod Deus omnium entium est mensura. Comparatur igitur Deus ad alia entia, sicut scibile ad scientiam nostram, quod ejus mensura est; nam ex eo, quod res

denn Gott ist Schöpfer, Erlöser und Heiliger durch einen emanenten und realen Act. Veranlaßt wird er dazu durch seinen abstracten Gottesbegriff, der weder nach Innen, noch nach Aussen eine organische Vielheit zuläßt. Diese Relationen können weder Accidenzen, noch die Substanz sein, also sind sie nichts Reales. Es kommt eben hiebei Gottes Freiheit gar nicht in Anschlag, und daß dieser Bezug ein inadäquater ist.

Wenn Thomas weiter den Realbezug Gottes zur Creatur darum leugnet, weil Gott als Gegenstand unserer Wissenschaft erscheint und darum kein wirkliches Verhältniß hat, so ist übersehen, daß Gottes Herrschaft und Erlösungsthätigkeit u. s. w. nicht bloses Object des Wissens, sondern ein wirkliches Thun Gottes ist. Dasselbe gilt auch von dem Grunde, daß die Relation auch von dem nur Möglichen ausgesagt wird, da ja Gottes Herrschaft nicht blos möglich ist.

Der Hauptgrund, diesen Realbezug zu leugnen, ist für Thomas der, daß Gott sich veränderte, wenn er einen neuen Act und damit ein neues Verhältniß setzte. Diese Lehre widerspricht nicht blos in der Abfolge, sondern direct der Wirklichkeit und Religion, weßhalb sie vollkommen durchgeführt die Weltschöpfung und Erlösung sowohl als eine That, als auch als eine freie That Gottes leugnen muß.

Sonach faßt Thomas [1]) und die Scholastik Gottes Verhältniß

est vel non est, opinio vel oratio vera vel falsa est. Scibile autem licet ad scientiam relative dicatur, tamen relatio secundum rem in scibili non est, sed in scientia tantum. — Adhuc, relationes praedictae dicuntur de Deo non solum respectu eorum, quae sunt in actu, sed etiam respectu eorum, quae sunt in potentia, quia et eorum scientiam habet et respectu eorum dicitur et primum ens et summum bonum. Sed ejus, quod est actu, ad id, quod non est actu, sed potentia, non sunt relationes reales. —

Amplius, cuicumque aliquid de novo advenit, necesse est illud mutari vel per se vel per accidens. Relationes autem quaedam de novo dicuntur de Deo, sicut quod Deus est Dominus vel gubernator hujus rei, quae de novo incipit esse. Si igitur praedicaretur aliqua relatio realis in Deo existens, sequeretur, quod aliquid Deo de novo adveniret et sic, quod mutaretur vel per se vel per accidens.

[1]) L. c. cap. 13. Non autem potest dici, quod relationes praedictae sint existentes exterius, quasi res aliquae extra Deum. — Quum igitur ostensum sit, quod non sint in ipso realiter et tamen dicantur de Deo, relinquitur, quod ei attribuantur secundum solum intelligentiae modum, ex eo, quod alia referuntur ad ipsum. Intellectus enim noster, intelligendo aliquid referri ad alterum, co intelligit relationem illius ad ipsum, quamvis secundum rem quandoque non referatur.

Cap. 14. Patet etiam ex his, quod divinae simplicitati non derogat, si multae relationes de ipso dicuntur, quamvis ejus essentiam non significent, quia sequuntur intelligendi modum. Nihil enim prohibet intellectum nostrum, intelligentem multa, multipliciter referri ad id, quod est in se simplex, ut sic ipsum simplex sub multiplici relatione consideret.

als des Schöpfers, Erlösers u. s. w. rein nominalistisch oder so auf, daß die Namen Schaffen und Schöpfer, Erlösen und Erlöser keinen realen Act und Rapport, sondern nur einen solchen bezeichnen, wie er zwischen der Wissenschaft und ihrem Objecte statt findet.

163. Betrachtet man den entsprechenden Realbezug der Creatur, so besteht er erstens in der Unterordnung und Abhängigkeit, sodann in dem Bedürfnisse, durch den göttlichen Schöpfungseinfluß beständig erhalten zu werden, und endlich darin, daß er nothwendig und ungleichartig ist; denn nur die späteren Bezüge sind frei, nämlich die, welche das Wesen der Religion ausmachen.

Thomas[1]) lehrt hierüber, daß der Bezug der Creatur zum Schöpfer ein realer ist, obwohl er von Seite Gottes zur Creatur nicht real ist, womit er die Wechselseitigkeit leugnet, welche vorhanden ist, wenn sie auch inadäquat ist. Aber wir haben gesehen, daß er die Schöpfung selbst, nicht das Schöpfungswerk eine Relation nennt, was widersprechend ist. Doch im Selbstwiderspruche lehrt er, daß Gott Herr im wahren Sinne heißt, weil das Verhältniß des Unterworfenseins ein reales ist.

164. Nach der causa exemplaris besteht ein ideales Verhältniß zwischen Gott und der Welt; denn das Verhältniß des Urbildes zum Abbilde besteht in der Sache selbst, soferne sie eine Aehnlichkeit zu einer anderen hat. Das Realverhältniß wird damit nicht geleugnet, obwohl es unter dieser Kategorie negirt wird.

Der antiken und scholastischen Philosophie ist es aber eigenthümlich, der Idee und Form eine Thätigkeit und eine Wirksamkeit zuzuschreiben, weßhalb auch die Ideen nach diesen Prinzipien schaffen können.

---

[1]) I. qu. 13. a. 7. Cum Deus sit extra totum ordinem creaturae, et omnes creaturae ordinentur ad ipsum et non e converso, manifestum est, quod creaturae realiter referuntur ad ipsum Deum, sed in Deo non est aliqua realis relatio ejus ad creaturas, sed secundum rationem tantum, in quantum creaturae referuntur ad ipsum. Et sic nihil prohibet hujusmodi nomina importantia relationem ad creaturam praedicari de Deo ex tempore, non propter aliquam mutationem, sicut calumna fit dextera animali, nulla mutatione circa ipsam existente, sed animali translato.

Ad 5. d., quod cum ea ratione referatur Deus ad creaturam, qua creatura refertur ad ipsum, cum relatio subjectionis realiter sit in creatura, sequitur, quod Deus non secundum rationem tantum, sed realiter sit dominus; eo enim modo dicitur dominus, quo creatura ei subjecta est.

I. qu. 45. a. 3. Ad 1. d., quod creatio active significata significat actionem divinam, quae est ejus essentia, cum relatione ad creaturam. Sed relatio in Deo ad creaturam non est realis, sed secundum rationem tantum; relatio vero creaturae ad Deum est relatio realis.

Darum bestimmt sich darnach die Ursache der Weltvielheit, weil das Urbild nur in einer Vielheit darstellbar ist. Thomas [1]) widerlegt die irrigen Lehren hinsichtlich der Vielheit und Unterschiedenheit des Geschaffenen. Zunächst erwähnt er die Ansicht von Democrit und Anaxagoras, wornach die Materie allein oder sie mit dem Geiste die Ursache der Weltvielheit ist; sodann erwähnt und widerlegt er die Lehre des Avicenna und Anderer, wornach secundäre Wesen geschaffen hätten. Dieses ist die bereits erwähnte Emanationslehre.

Daran reiht er [2]) die Lehre des Origenes, wornach Gott an=

---

[1]) I. qu. 47. a. 1. Causam distinctionis rerum multipliciter aliqui assignaverunt. Quidam enim attribuerunt eam materiae, vel soli, vel simul cum agente. Soli quidem materiae, sicut Democritus et omnes antiqui naturales, ponentes solam causam materialem, secundum quos distinctio rerum provenit a casu secundum motum materiae. Materiae vero et agenti simul distinctionem et multitudinem rerum attribuit Anaxagarus, qui posuit intellectum distinguentem res, extrahendo, quod erat permixtum in materia.

Sed hoc non potest stare propter duo: primo quidem, quia etiam ipsa materia a Deo creata est. Unde oportet et distinctionem, si qua est ex parte materiae, in altiorem causam reducere. Secundo, quia materia est propter formam et non e converso; distinctio autem rerum est per formas proprias. Non ergo distinctio est in rebus propter materiam, sed potius e converso in materia creata est difformitas, ut esset diversis formis accommodata.

Quidam vero attribuerunt distinctionem rerum secundis agentibus, sicut Avicenna, qui dixit, quod Deus, intelligendo se, produxit intelligentiam primam, in qua, quia non est suum esse, ex necessitate incipit compositio potentiae et actus. Sic igitur prima intelligentia, in quantum intelligit causam primam, produxit secundam intelligentiam; in quantum autem intelligit se, secundum quod est in potentia, produxit corpus coeli, quod movet; in quantum vero intelligit se secundum illud, quod habet de actu, produxit animam coeli.

Sed hoc non potest stare propter duo: primo quidem, quia creare solius Dei est, — secundo, quia secundum hanc positionem non proveniret ex intentione primi agentis universitas rerum, sed ex concursu multarum causarum agentium; tale autem dicimus provenire a casu.

[2]) L. c. a. 2. Origenes volens excludere positionem ponentium distinctionem in rebus ex contrarietate principiorum boni et mali, posuit a Deo in principio omnia creata esse aequalia. Dicit enim, quod Deus primo creavit creaturas rationales tantum et omnes aequales. In quibus primo exorta est inaequalitas ex libero arbitrio, quibusdam conversis in Deum secundum magis et minus, quibusdam etiam secundum magis et minus a Deo aversis. Illae igitur rationales creaturae, quae ad Deum per liberum arbitrium conversae sunt, promotae sunt ad diversos ordines angelorum pro diversitate meritorum. Illae autem, quae aversae sunt a Deo, sunt corporibus alligatae diversis secundum diversitatem peccati; et hanc causam dicit esse creationis et diversitatis corporum. Sed secundum hoc universitas corporalium creaturarum non esset propter bonitatem Dei communicandam creaturis, sed ad puniendum peccatum, quod est contra illud, quod dicitur Gen. 1., 31.: Vidit Deus cuncta, quae fecerat, et erant valde bona.

fänglich Alles gleich geschaffen, und wornach die Ungleichheit aus dem freien Verhalten der Geister zu Gott stammt. Zur Strafe wären die abfälligen Geister in Körper eingeschlossen worden, was, wie Thomas zeigt, gegen die Schrift verstoßt.

165. Positiv beweist aber Thomas[1]) die Vielheit und Unterschiedenheit der Weltwesen durch den Satz, daß Gott die Dinge zur Darstellung seiner Güte geschaffen, und weil diese Güte nicht in einer einzigen Creatur darstellbar ist, Gott eine Vielheit in's Dasein rufen mußte. Diese Ausscheidung bewirkte Gott durch seine Weisheit, welche sowohl die Ursache von der Unterschiedenheit, als auch Ungleichheit der Geschöpfe ist[2]).

Ohne allen Grund hat man in den Wesensstufen die Emanationslehre finden wollen, ohne zu bedenken, daß Thomas diese geradezu bestreitet, und daß ja die Wirklichkeit freie und unfreie Wesen aufzeigt, welche doch wesenhaft unterschieden sein müssen.

In dieser Allgemeinheit ist die Thomistische Lehre nicht zu bestreiten; erwägt man aber die näheren Bestimmungen, so ergeben sich die alten Bedenken und Widersprüche. Wenn nämlich Gottes Wesen gar keine Vielheit enthält, wie kann eine Vielheit nachgebildet werden?

---

[1]) L. c. a. 1. Distinctio rerum et multitudo est ex intentione primi agentis, quod est Deus. Produxit enim res in esse propter suam bonitatem communicandam creaturis et per eas repraesentandam; et quia per unam creaturam sufficienter repraesentari non potest, produxit multas creaturas et diversas, ut quod deest uni ad repraesentandam divinam bonitatem, suppleatur ex alia. Nam bonitas, quae est in Deo simpliciter et uniformiter, in creaturis est multipliciter et divisim; unde perfectius participat divinam bonitatem et repraesentat eam totum universum, quam alia quaecumque creatura. Et quia ex divina sapientia est causa distinctionis rerum, ideo Moyses dicit res esse distinctas verbo Dei, quod est conceptio sapientiae; et hoc est, quod dicitur Gen. 1., 3.: Dixit Deus: Fiat lux.

[2]) L. c. a. 2. Et ideo dicendum est, quod sicut sapientia Dei est causa distinctionis rerum, ita et inaequalitatis. Quod sic patet. Duplex enim distinctio invenitur in rebus: una formalis in his, quae differunt specie; alia vero materialis in his, quae differunt numero tantum. Cum autem materia sit propter formam, distinctio materialis est propter formalem. Unde videmus, quod in rebus incorruptibilibus non est nisi unum individuum unius speciei, quia species sufficienter conservatur in uno; in generabilibus autem et corruptibilibus sunt multa individua unius speciei ad conservationem speciei. Ex quo patet, quod principalior est distinctio formalis quam materialis. Distinctio autem formalis semper requirit inaequalitatem — Unde in rebus naturalibus gradatim species ordinatae esse videntur; sicut mixta perfectiora sunt elementis et plantae corporibus mineralibus et animalia plantis et homines aliis animalibus; et in singulis horum una species perfectior aliis invenitur. Sicut ergo divina sapientia causa est distinctionis rerum propter perfectionem universi, ita et inaequalitatis. Non enim esset perfectum universum, si tantum unus gradus bonitatis inveniretur in rebus.

Und diese Nachbildung angenommen, kann der Unterschied nur in der verschiedenen Zusammensetzung von Materie und Form, Potenz und Actus liegen[1]).

166. Das letzte Einheitsverhältniß ergibt sich nach der causa finalis, und es fragt sich, welchen Endzweck verfolgte der Schöpfer, und welchen hat das Geschöpf zu realisiren?

Soll aber dieses Problem, welchen Endzweck Gott bei der Weltschöpfung vor Augen hatte, gelöst werden, so kann es nur geschehen mit Rücksicht auf die Freiheit Gottes, die Welt zu schaffen oder nicht zu schaffen (153.).

Es kann daher Gott die Welt nicht geschaffen haben, um sich selbst zu vervollkommnen, um einem natürlichen Bedürfnisse zu genügen oder um sich zu beseligen, da er ohne die Welt selig und vollkommen ist. Gäbe es daher nur einen absoluten und nothwendigen, keinen freien Endzweck, so ließe sich für die Weltschöpfung gar kein Beweggrund angeben, und Gott hätte zwecklos geschaffen, was auch nicht behauptet werden kann.

Sonach nehmen wir einen relativen und freien Endzweck für die Weltschöpfung an und halten diesen im Unterschiede von dem absoluten fest. Darum müssen wir die Unterscheidung zwischen dem Zwecke der Schöpfung und des Schöpfers abweisen; denn beiderlei Beziehungen fallen zusammen. In der Intention macht man gewöhnlich den Unterschied zwischen dem inneren und äußeren Zwecke, z. B. bei dem Almosen die Unterstützung des Armen oder die Rücksicht auf Menschenlob. Bei Gott aber kann nur von einem inneren Zwecke die Rede sein, der mit der Schöpfung selbst verknüpft ist. Es fragt sich nun, welchen Zweck Gott bei der Weltschöpfung haben kann, oder wozu sie dienen soll.

Es ist das Wechselverhältniß zwischen Gott und der Schöpfung festzuhalten. Ist Gottes Verherrlichung der Zweck, so ist diese Verherrlichung auch der Zweck der Creatur, weßhalb diese Einheit durch die falsche Unterscheidung zwischen innerer und äußerer Ehre zerstört wird. Es kann sich hier nur um die äußere Ehre und Verherrlichung Gottes handeln, weil das Schöpfungswerk ein freies und emanentes, kein inneres ist, will man nicht dem Pantheismus verfallen, indem Gottes Wesen, seine innere Ehre, sein unendliches Wohlgefallen an seiner Schöpfermacht als das Motiv bei der Schöpfung erklärt

---

[1]) Comp. theol. cap. 74. Quia vero unumquodque intantum nobile et perfectum est, inquantum ad divinam similitudinem accedit, Deus autem est actus purus absque potentiae permixtione, necesse est, ea quae sunt suprema in entibus, magis esse in actu et minus de potentia habere, quae autem inferiora sunt, magis in potentia esse.

wird[1]). Wenn das göttliche Wesen der einzige Beweggrund, wenn der Beweggrund causa efficiens ist, so ist es absolut unmöglich, von einem Beweggrunde bei der Schöpfung zu reden, zumal auch der göttliche Wille mit dem göttlichen Wesen absolut identisch ist. Es bewegt sich nach jener falschen Lehre vom Beweggrunde nicht der Wille selbst und frei, trotz des Beweggrundes, sondern er wird bewegt; es ist, wenn man überhaupt dieser Lehre vom Beweggrunde huldigt, zu verwundern, wie man von einem anderen Beweggrunde bei der Schöpfung reden kann.

167. Was die Lehre des heiligen Thomas von dem Schöpfungszwecke Gottes anlangt, so erscheint sie zwar unausgebildet, aber in den Grundzügen richtig, wenn man sie an sich betrachtet.

---

[1]) Dieses ist der Fall, wenn J. Kleutgen, Theologie der Vorzeit I. S. 334—36 lehrt: „Wir haben daran erinnert, daß Gott selbst, seine vollkommenste Wesenheit, der vornehmliche Gegenstand seines Wollens ist, so daß er alles, was er will, in ihr und wegen ihrer will. Wenn also etwas Bewegursache des göttlichen Wollens sein könnte, so müßte es die göttliche Wesenheit sein. Aber das göttliche Wollen ist die göttliche Wesenheit selber; wir können zwischen ihr und dem Wollen keinen reellen Unterschied denken; am wenigsten jenen von Ursache und Wirkung. Wenn aber das göttliche Wollen überhaupt kein verursachtes ist, so kann es dies noch viel weniger sein, insofern es schöpferisch d. h. Ursache der Welt ist." Nach dieser irrigen Ansicht vom Beweggrunde, der wie die causa efficiens behandelt wird, und von dem Verhältnisse des Wesens zum Willen Gottes ist schlechterdings kein relativer Beweggrund denkbar. Dieses bestätigt die weitere Erörterung: „Aber müssen wir nun nicht hieraus schließen, daß man auch von keinem Zwecke des göttlichen Wollens reden darf? Ist es ja der Zweck, der den Willen bewegt. — Jedoch man bemerke, daß zwar jeder Wille, der bewegt wird, von einem Zwecke bewegt wird; daß jedoch deßhalb nicht jeder Wille, der Zwecke verfolgt, ein bewegter Wille ist. Wie etwas Gegenstand des Wollens sein kann, ohne daß das Wollen erst durch dasselbe hervorgerufen werde; so kann auch etwas Grund sein, weßhalb wir anderes wollen, ohne uns zum Wollen dieses Anderen zu bewegen: und zwar wird und muß dies dort der Fall sein, wo ein absolutfreies Wollen ist — in Gott. Gottes Wesenheit ist Gegenstand seines Wollens, ohne deßhalb dieses Wollen hervorzubringen, es zu einem werdenden oder gewordnen zu machen; ebenso kann sie auch der Grund sein, wessentwegen Gott anders will, ohne ihn deßhalb zu diesem Wollen zu bewegen. (Ist unmöglich, weil Gottes Wille absolut mit dem Wesen identisch ist). Erinnern wir uns an das, was von der Uebung der Freiheit und der Seligkeit gesagt wurde. Gott hat an seiner Wesenheit auch insofern, als sie schöpferischer Grund ist, unendliches Wohlgefallen (!). Die besondere Vollkommenheit, welche sein Wesen als solchen Grund in sich schließt, besteht darin, daß durch seinen Willen Wesen ohne Zahl außer ihm sein und selig werden können. Gott hat aber nicht bloß Wohlgefallen an dieser seiner Schöpfermacht an sich, sondern auch an der Uebung derselben: es gefällt ihm nicht bloß, daß Wesen durch ihn sein und selig werden können, sondern auch, daß Wesen durch ihn seien und selig werden. Und durch dieses Wohlgefallen ist in ihm unendliche Güte."

Thomas faßt zwar die göttliche Güte als Endzweck, aber die Güte fällt nicht mit der Liebe schlechthin zusammen, sondern sie schließt, wie das bonum überhaupt, das physisch oder sachlich und ethisch Gute in sich. Darum ist Gott das höchste Gut als das höchste Wesen, und wenn Thomas[1]) sagt, daß Gott Wesen geschaffen, um ihnen seine Güte mitzutheilen und sie in ihnen darzustellen, so ist gerade die Nachbildung und Darstellung der göttlichen Vollkommenheit und Herrlichkeit überhaupt, die eben Güte heißt, der Endzweck der Schöpfung. Damit verknüpft Thomas allerdings auch die ethische Güte, soferne Gott Theilnehmer seiner Güte und Güter haben will; aber dieses Motiv ist secundär und paßt nur für freie Wesen.

Aber Thomas[2]) will mit seiner Lehre, daß Gottes Güte, die er mittheilen will, allein sein Beweggrund zum Schaffen war, nichts Anderes sagen, als daß er aus keinem Bedürfnisse geschaffen, womit er nicht ausschließt, daß die Verherrlichung und Darstellung seiner Vollkommenheit der höchste Zweck ist. Diese Ehre und Verherrlichung ist daher mit seiner sich manifestirenden Güte identisch oder Gott will Spiegel seiner Herrlichkeit oder Güte, weßhalb die Darstellung seiner Güte der erste und nächste und vollkommene Schöpfungszweck ist; aber diese Darstellung ist eine freie.

Die Lehre also, daß Gott nicht seine Verherrlichung, sondern nur die Beseligung der Geschöpfe bezweckt, und daß er darum aus uneigennütziger Liebe geschaffen, ist gegen die Kirche und die Scholastik.

168. Erwägen wir das Verhältniß dieses Endzweckes zu den Geschöpfen, so ergibt sich, daß beides unzertrennbar ist; denn nicht die Güte, sondern die Manifestation der Güte, die relative Verherrlichung ist das Motiv, welches aber ohne das Geschöpf nicht erreicht werden kann. Die Creatur als Spiegel der göttlichen Herrlichkeit ist das realisirte Motiv.

---

[1]) I. qu. 47. a. 1. Produxit res in esse propter suam bonitatem communicandam creaturis et per eas repraesentandam. — I. qu. 44. a. 4. Primo agenti, qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicujus finis, sed intendit solum communicare suam perfectionem, quae est ejus bonitas.

[2]) I. qu. 44. Art. 1. Ad 1. d. quod agere propter indigentiam non est nisi agentis imperfecti, quod natum est agere et pati. Sed hoc Deo non competit; et ideo ipse solus est maxime liberalis, quia non agit propter suam utilitatem, sed solum propter suam bonitatem.

S. ph. II. c. 28. Ipsa divina bonitas praecedit ut finis ut primum motivum ad creandum secundum Augustinum, qui dicit: „Quia Deus bonus est, sumus" (de verbis Apost. serm. 13.). Scientia autem ejus et voluntas praecedunt sicut ea, quibus res in esse producuntur. Si igitur ipsam divinam bonitatem absolute consideremus, nullum debitum in creatione rerum invenimus.

Es fällt daher hier das Motiv und das Mittel zusammen, weil beides unzertrennbar ist. Bei den relativen Zwecken kann wohl eine Stufenfolge statt finden, daß z. B. die Naturorganismen wegen des Menschen erschaffen wurden; aber das göttliche Motiv bezieht sich auf das ganze Universum. Daher ist es ungehörig, daß Thomas[1]) beides wie Zweck und Mittel behandelt und sonach trennt, weil nicht die göttliche Güte an sich, sondern die Darstellung derselben in den Geschöpfen das Schöpfungsmotiv ist.

Daraus folgt also, daß der Endzweck mit der causa exemplaris der Schöpfung unzertrennbar verknüpft ist; denn die Darstellung des Urbildes ist ja der Schöpfungszweck. Betrachtet man das Geschöpf, so realisirt es unbewußt und wider Willen den Schöpfungszweck, soferne es ein Abbild vom Urbilde ist und die Vollkommenheit Gottes repräsentirt; aber das freie Geschöpf hat auch die Aufgabe, durch freie Hingabe und Liebe sich Gott zu verähnlichen und zu einem freien Spiegel der göttlichen Güte zu machen. Die Güte und Liebe verähnlicht und gestaltet das natürliche Bild aus. Bild und Herrlichkeit fallen aber, wie die Liebe und Seligkeit bei der freien Creatur zusammen. Es verherrlicht sich also Gott im Geschöpfe, wie das Geschöpf Gott verherrlichen soll[2]).

## Zweite Gliederung.

### Von den einzelnen Geschöpfen.

169. Die zweite Gliederung hat nicht mehr die Schöpfung, sondern nur das Schöpfungswerk zum Objecte; denn darin spiegelt

---

[1]) S. ph. I. c. 86. Finis est ratio volendi ea, quae sunt ad finem. Deus autem vult bonitatem suam tanquam finem; omnia autem alia vult tanquam ea, quae sunt ad finem. Sua igitur bonitas est ratio, quare vult alia, quae sunt diversa ab ipso. — Sic igitur procedere possumus in assignando divinae voluntatis rationem: Deus vult hominem habere rationem ad hoc, ut homo sit; vult autem hominem esse ad hoc, quod completio universi sit; vult autem bonum universi esse ad hoc, quod habeat bonitatem ipsius. Non tamen praedicta triplex ratio secundum eamdem habitudinem procedit. Nam bonitas divina neque dependet a perfectione universi neque ex ea aliquid sibi accrescit. — Aliquando igitur ratio divinae voluntatis continet solum decentiam, aliquando utilitatem, aliquando autem necessitatem, quae est ex suppositione; necessitatem autem absolutam solum, quum vult seipsum.

[2]) I. qu. 44. a. 4. Primo agenti, qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicujus finis, sed intendit solum communicare suam perfectionem, quae est ejus bonitas; et unaquaeque creatura intendit consequi suam perfectionem, quae est similitudo perfectionis et bonitatis divinae. Sic ergo divina bonitas est finis rerum omnium.

sich Gottes Herrlichkeit. „Die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes," sagt der königliche Sänger.

Weil aber Gottes Urbild sich in vielen Abbildern reflectiren muß, so erhalten wir, dem dreipersönlichen Urbilde entsprechend, drei Klassen oder Welten von Geschöpfen, die zusammen Eine Welt bilden. Es gibt unfreie oder materielle, freie oder geistige Geschöpfe, sowie gemischte, die man Menschen heißt. Von diesen ist nun im Allgemeinen zu handeln.

## Erstes Glied.

### Von der materiellen Creatur.

### §. 26.

170. Thomas entwickelt die theologischen Lehren über die materiale Creatur so weit, als es die damaligen Irrlehren geboten; aber seine positiven Lehren reichen gleichfalls über die herrschenden Zeitansichten nicht hinaus.

Die erste Irrlehre, daß die sichtbare Welt nicht von dem guten Gott, sondern von dem bösen Prinzipe geschaffen sei, widerlegt Thomas [1]) durch den Satz, daß alles Seiende und Viele von dem Einen und Urseienden stammen muß, durch ein Prinzip, das wir schon besprochen haben.

171. Gegen die Lehre des Origenes, daß die sichtbare Welt zur Bestrafung der abgefallenen Engel geschaffen wurde, behauptet Thomas [2])

---

1) I. qu. 65. a. 1. Quorumdam haereticorum positio est, quod visibilia ista non sunt creata a bono Deo, sed a malo principio. — Haec autem positio est omnino impossibilis. Si enim diversa in aliquo uniantur, necesse est hujus unionis causam esse aliquam; non enim diversa secundum se uniuntur. Et inde est, quod quandocumque in diversis invenitur aliquid unum, oportet, quod illa diversa illud unum ab aliqua una causa recipiant, sicut diversa corpora calida habent calorem ab igne. Hoc autem quod est esse, communiter invenitur in omnibus rebus quantumcumque diversis. Necesse est ergo, esse unum essendi principium, a quo esse habeant quaecumque sunt quocumque modo, sive sint invisibilia et spiritualia, sive sint visibilia et corporalia.

2) L. c. a. 2. Origenes posuit, quod creatura corporalis non est facta ex prima Dei intentione, sed ad poenam creaturae spiritualis peccantis. — Quae quidem positio erronea est; primo quidem, quia contrariatur scripturae; — secundo, quia sequeretur, quod mundi corporalis dispositio, quae nunc est, esset a casu. — Unde hac positione remota tanquam erronea, considerandum est, quod ex omnibus creaturis constituitur totum universum sicut totum ex partibus. Si autem alicujus totius et partium ejus velimus finem assignare, inveniemus primo quidem, quod singulae partes sunt propter suos actus, sicut oculus ad videndum; secundo vero,

den Satz, daß sie auch, wie alle endlichen Wesen, wegen der göttlichen Güte geschaffen wurde, wenn sie auch als niedere Creatur der höheren untergeordnet und ihretwegen vorhanden sei, weil Beides sich nicht ausschließt.

Auch widerlegt er[1]) die mittelbare und stufenweise Schöpfung, die sogenannte Emanationslehre, wornach Gott, das einfachste Wesen, zunächst ein weniger einfaches Wesen geschaffen, welches wieder untere Wesen schuf und sofort in weiterer Stufenfolge.

172. Weil die materialen Wesen nicht blose Materie, sondern auch Form sind, so fragt es sich, ob auch diese Form von Gott miterschaffen wurde oder wie sie entsteht.

Thomas[2]) führt darüber verschiedene Ansichten an, nämlich die des Plato, wornach das Einzelne durch Theilnahme an den Urformen

---

quod pars ignobilior est propter nobiliorem, sicut sensus propter intellectum; tertio vero omnes partes sunt propter perfectionem totius, sicut et materia propter formam, partes enim sunt quasi materia totius; ulterius autem totus homo est propter aliquem finem extrinsecum, puta ut fruatur Deo. Sic igitur et in partibus universi unaquaeque creatura est propter suum proprium actum et perfectionem; secundo autem creaturae ignobiliores sunt propter nobiliores; — singulae autem creaturae sunt propter perfectionem totius universi; ulterius autem totum universum ordinatur in Deum sicut in finem, in quantum in eis per quamdam imitationem divina bonitas repraesentatur ad gloriam Dei. — Ad 2. d. quod finis proximus non excludit finem ultimum; unde per hoc, quod creatura corporalis facta est quadammodo propter spiritualem, non removetur, quin sit facta propter Dei bonitatem.

1) L. c. a. 3. Quidam posuerunt gradatim res a Deo processisse, ita scilicet, quod ab eo immediate processit prima creatura et illa produxit aliam et sic inde usque ad creaturam corporam. Sed haec positio est impossibilis, quia prima corporalis creaturae productio est per creationem, per quam et ipsa materia producitur; imperfectum enim est prius quam perfectum in fieri. Impossibile est autem aliquid creari nisi a solo Deo.

2) I. qu. 65. a. 4. Opinio fuit quorumdam, quod omnes formae corporales derivantur a substantiis spiritualibus, quas angelos dicimus. Et hoc quidem dupliciter aliqui posuerunt. Plato enim posuit, formas, quae sunt in materia corporali, derivari a formis sine materia subsistentibus per modum participationis cujusdam. Ponebat enim hominem quemdam immaterialiter subsistentem et similiter equum et sic de aliis, ex quibus constituuntur haec singularia sensibilia, secundum quod in materia corporali remanet quaedam impressio ab illis formis separatis per modum assimilationis cujusdam, quam participationem vocabat. — Avicenna vero et quidam alii non posuerunt formas rerum corporalium in materia per se subsistere, sed solum in intellectu. A formis ergo in intellectu creaturarum spiritualium existentibus, quas quidem ipsi intelligentias, nos autem angelos dicimus, dicebant procedere omnes formas, quae sunt in materia corporali, sicut a formis, quae sunt in mente artificis, procedunt formae artificiatorum.

Omnes autem hae opiniones ex una radice processisse videntur. Quaerebant enim causam formarum, ac si ipsae formae fierent secundum seipsas. Sed, sicut

oder Ideen geformt ist, und jene des Avicenna, wornach an sich existirende Formen von geistigen Wesen gesetzt werden. Aber Thomas verwirft mit Aristoteles an sich bestehende Formen und lehrt, daß geistige Wesen die Materie zur Form bewegen oder sie aus ihr herausleiten, aber ihr nicht einflößen.

Aber bei näherer Betrachtung unterscheiden sich beide Ansichten nicht; denn ist die Materie todt, so verhält sie sich, wie ein zu formender Stein. Diese Kunstform aber ist nicht ein Element, das mit der Materie wie Leib und Seele zusammengesetzt ist. Soll aber eine Zusammensetzung statt finden, so muß die Form lebendig sein und die Materie bewegen, und hier fragt es sich, ob sie der Materie als Seele immanent ist, oder ob sie außer ihr besteht und durch Einwirkung sie bewegt. Es muß also eine immanente oder emanente Seele angenommen werden.

Wenn nun Thomas davon spricht, daß die Form aus der Materie herausgeholt wird, daß ein Feuer ein anderes erzeugt, so nimmt er ja bereits ein Bestehen der Form, oder einen Keimzustand und sofort ein Erzeugen an. Aber er hat nur mechanische Kategorien und kann daher das Leben nicht erklären. Dieses ist wiederum der Idealrealismus und Mechanismus der Aristotelischen Scholastik.

173. Betrachtet man aber das Verhältniß von Materie und Form näher, so erscheint es als ein sich widersprechender Dualismus; denn die Materie ist an sich todt, die Form ist an sich lebendig und bewegend. Aber durch das Bewegtwerden wird die Materie so wenig lebendig, als der geworfene Stein lebendig ist, sondern sie bleibt, was sie ist, todt, weßhalb der eine Theil des Leibes nur bewegt, aber nicht lebendig wäre, was der Augenschein widerlegt.

Die Materie erscheint als ein todtes Instrument, nicht als ein lebendiges Organ, wodurch die Form wirkt, und diese Eigenschaft muß

probat Aristoteles, id, quod proprie fit, est compositum. Formae autem corruptibilium rerum habent, ut aliquando sint, aliquando non sint, absque hoc, quod ipsae generentur aut corrumpantur, sed compositis generatis aut corruptis, quia etiam formae non habent esse, sed composita habent esse per eas; sic enim alicui competit fieri, sicut et esse. Et ideo cum simile fiat a suo simili, non est quaerenda causa formarum corporalium aliqua forma immaterialis, sed aliquod compositum, secundum quod hic ignis generatur ab hoc igne. Sic igitur formae corporales causantur, non quasi influxae ab aliqua immateriali forma, sed quasi materia reducta de potentia in actum ab aliquo agente composito. Sed quia agens compositum, quod est corpus, movetur a substantia spirituali creata, ut Augustinus dicit, 3. de trinit. cap. 4. et 5., sequitur ulterius, quod etiam formae corporales a substantiis spiritualibus deriventur, non tanquam influentibus formas, sed tanquam moventibus ad formas. Ulterius autem reducuntur in Deum, sicut in primam causam etiam species angelici intellectus, quae sunt quaedam seminales rationes corporalium formarum.

ihr zukommen, mag sie erste oder zweite Materie heissen. Aber es ist doch ein Widerspruch, wenn Thomas der Materie das Leiden, der Form das Thun zuschreibt, gleich als wäre Beides getrennt und unterscheidbar. Aber wie kann etwas leiden, was nicht lebendig ist? Kann man vom Steine, der geworfen wird, sagen, daß er leidet? Es besteht also in dem Compositum von Materie und Form keine Einheit; denn etwas Anderes handelt und etwas Anderes leidet. Das Handelnde kann nicht zugleich leidend sich verhalten, weßhalb es auch keinen Einfluß von Aussen empfangen kann, da nur die Materie leidet. Sonach hört die Wechselwirkung auf[1]), da die Form nichts empfängt, und die Materie nichts gibt, obschon die Materie auch nichts empfangen kann.

Auch führt Thomas[2]) drei Lehren an, welche die eigene Thätigkeit des Körperlichen aufhoben, zunächst die des Avicebron, wornach der Geist durch die Materie wirkt; die des Plato, der mitgetheilte Formen annahm, und die des Democrit, wornach das Thun durch das Ausströmen der Atome vom handelnden Körper, das Leiden durch ihre Aufnahme geschehe. Gegen diese macht er seine dualistische Lehre geltend.

174. Was die Gliederung der Naturdinge anlangt, so führt sie Thomas bei der Besprechung des Sechstagewerkes an, worauf wir hier nicht näher eingehen können.

Aber einige eigenthümliche Lehren, welche sich auf die ganze Naturwelt beziehen, müssen wir noch kurz erwähnen. Mit der ganzen

---

[1]) S. ph. III. c. 69. Manifestum est, quod corpus non potest agere se toto, quum sit compositum ex materia, quae est ens in potentia, et forma, quae est actus; agit enim unumquodque, secundum quod est actu; et propter hoc omne corpus agit secundum suam formam, ad quam comparatur aliud corpus, scilicet patiens, secundum suam materiam, ut subjectum, in quantum materia ejus est in potentia ad formam agentis. Si autem e converso ad formam corporis patientis sit in potentia materia corporis agentis, erunt agentia et patientia ad invicem, sicut accidit in duobus corporibus elementaribus; sin autem, erit unum tantum agens et alterum tantum patiens respectu illius, sicut est comparatio corporis coelestis ad corpus elementare. Sic igitur corpus agit in subjectum, non ratione totius corporis, sed formae, per quam agit.

Non est etiam verum, quod corpora sint in ultima remotione a Deo. Quum enim Deus sit actus purus, secundum hoc aliqua magis vel minus ab eo distant, secundum quod sunt plus vel minus in actu vel in potentia. Illud etiam in entibus est extreme distans a Deo, quod est potentia tantum, scilicet materia prima, unde ejus tantum est pati et non agere. Corpora vero, quum sint composita ex materia et forma, accedunt ad divinam similitudinem, in quantum habent formam, quam Aristoteles nominat divinum quoddam; et propter hoc, secundum quod habent formam, agunt; secundum vero quod habent materiam, patiuntur.

[2]) I. qu. 115. a. 1. Dicendum est ergo, quod corpus agit, secundum quod est in actu, in aliud corpus, secundum quod est in potentia.

damaligen Welt schreibt Thomas[1]) den Himmelskörpern die Ursache der Bewegung und einen sehr großen Einfluß auf das Materiale, selbst eine zeugende Kraft zu; aber er stellt den bestimmenden Einfluß auf den Willen in Abrede. Die Himmelskörper selbst aber werden von Geistern bewegt.

Mit dem Idealrealismus und Dynamismus verwandt ist die Lehre, daß zuerst Keime oder keimartige Gründe (rationes seminales) im göttlichen Verstande, sodann in den Elementen, weiter in den Organismen, endlich in den Thiersamen, und daß dieses active und passive Kräfte seien.[2])

Diese activen und passiven Kräfte müssen Seelen sein und an sich bestehen, weßhalb die Zeugung nur eine Stoffaufnahme, die Verwesung nur eine Auflösung sein kann. Aber gleichwohl lehrt Thomas[3]), daß die Thierseelen vergehen, wenn der Leib zerstört wird, da doch das Einfache fortbestehen muß.

---

[1]) I. qu. 115. a. 3. Considerandum est in tota natura, quod omnis motus ab immobili procedit. Et ideo quanto aliqua magis sunt immobilia, tanto sunt magis causa eorum, quae sunt magis mobilia. Corpora autem coelestia sunt inter alia corpora magis immobilia, non enim moventur nisi motu locali. Et ideo motus horum inferiorum corporum, qui sunt varii et multiformes, reducuntur in motum corporis coelestis sicut in causam. — Ad 2. Secundum philosophum in 2. de gen. text. 56. necesse est ponere aliquod principium activum mobile, quod per suam praesentiam et absentiam causet varietatem circa generationem et corruptionem inferiorem corporum, et hujusmodi sunt corpora coelestia. Et ideo quidquid in istis inferioribus generat et movet ad speciem, est sicut instrumentum coelestis corporis, secundum quod dicitur in 2. Phys. text. 26., quod homo generat hominem et sol.

Art. 4. Quia ergo constat intellectum et voluntatem non esse actus organorum corporeorum, impossibile est, quod corpora coelestia sint causa humanorum actuum. Ad 1. d. quod spirituales substantiae, quae coelestia corpora movent, in corporalia quidem agunt mediantibus coelestibus corporibus; sed in intellectum humanum agunt immediate illuminando.

[2]) I. qu. 115. a. 2. Convenienter Augustinus omnes virtutes activas et passivas, quae sunt principia generationum et motuum naturalium, seminales rationes vocat. Hujusmodi autem virtutes in multiplici ordine considerari possunt. Nam primo quidem sunt principaliter et originaliter in ipso verbo Dei secundum rationes ideales. Secundo vero sunt in elementis mundi, ubi simul a principio productae sunt, sicut in universalibus causis. Tertio vero modo sunt in iis, quae ex universalibus causis secundum successiones temporum producuntur, sicut in hac planta et in hoc animali, tanquam particularibus causis. Quarto modo sunt in seminibus, quae ex animalibus et plantis producuntur, quae iterum comparantur ad alios effectus particulares sicut primordiales causae universales ad primos effectus producendos.

[3]) S. ph. II. c. 82. Quod animae brutorum animalium non sunt immortales. — Nulla operatio est animae brutorum, quae possit sine corpore esse. Quum igitur omnis substantia aliquam operationem habeat, non poterit anima bruti absque corpore esse; ergo, pereunte corpore, perit.

## Zweites Glied.

### Von der geistigen Creatur.

### §. 27.

175. Die Geister oder geistigen Creaturen, welche die Schrift Engel nennt, bezeichnet Thomas als intellectuale und getrennte Substanzen; intellectuale Substanzen nennt er sie, weil Thomas den Geist allein oder doch vorherrschend als erkennend, statt als persönlich und frei faßt; aber getrennte Substanzen (substantiae separatae) nennt er sie, weil sie keine Materie an sich haben oder aus ihr nicht zusammengesetzt sind, aber nicht, weil sie von Allem getrennt sind. Gott heißt in demselben Sinne die absoluteste Substanz.

Thomas [1]) beweist, daß es unter den Geschöpfen auch geistige und erkennende Wesen geben müsse, weil ohne ihre Existenz das Universum unvollkommen wäre; denn da das Geschöpf ein Abbild Gottes ist, so müssen einige Geschöpfe nicht nur in ihrem Sein, sondern auch in ihrem Thun Gott abbilden, und also erkennen und wollen, weil das Urbild erkennt und will. Aber überdieß sollen einige Geschöpfe Gottes Güte auch erkennen und bewundern, nicht blos an sich darstellen [2]).

---

[1]) S. ph. II. c. 46. Quod oportuit ad perfectionem universi esse aliquas naturas intellectuales. Cap. 97. Quod sunt aliquae substantiae intellectuales corporibus non unitae. Opusc. 15. De substantiis separatis seu de angelorum natura. — De ente et essentia, cap. 5. Nunc restat videre, secundum quem modum essentia sit in substantiis separatis, scilicet in anima, intelligentiis et causa prima. Cap. 7. Secundo modo invenitur essentia in substantiis creatis intellectualibus, in quibus est aliud esse quam essentia ipsarum, quamvis essentia sit sine materia; unde esse earum non est absolutum, sed receptum et ideo limitatum et finitum ad capacitatem naturae recipientis; sed natura vel quidditas earum est absoluta, non recepta in aliqua materia.

[2]) S. ph. l. c. Oportuit ad consummatam universi perfectionem esse aliquas creaturas, quae in Deum redirent, non solum secundum naturae similitudinem, sed etiam per operationem; quae quidem non potest esse nisi per actum intellectus et voluntatis, quia nec ipse Deus aliter erga seipsum operationem habet. Oportuit igitur ad perfectionem optimam universi, esse aliquas creaturas intellectuales.

Item: Ad productionem creaturarum nihil aliud movet Deum nisi sua bonitas, quam rebus aliis communicare voluit secundum modum assimilationis ad ipsum. Similitudo autem unius invenitur in altero dupliciter: uno modo quantum ad esse naturae, sicut similitudo caloris ignis est in re calefacta per ignem; alio modo secundum cognitionem, sicut similitudo ignis est in visu vel tactu. Ad hoc igitur, quod similitudo Dei perfecte esset in rebus modis possibilibus, oportuit, quod divina bonitas rebus per similitudinem communicaretur, non solum in essendo, sed etiam in cognoscendo. Cognoscere autem divinam bonitatem solus intellectus potest. Oportuit igitur esse creaturas intellectuales.

176. Thomas [1]) beweist, daß die intellectuale Substanz kein Leib sei, weil der Leib sich über das Quantitative nicht erheben und das Allgemeine nicht erfassen kann. Ebenso lehrt er, daß die intellectuale Substanz keine Materie und nicht aus Materie und Form zusammengesetzt, sowie, daß sie eine subsistirende, keine materiale Form sei, weßhalb die Geister auch selbstständige Formen genannt werden. Aber der Beweis für diese subsistirenden Formen ist grundlos, weil der Satz, daß die von der Materie abhängigen Formen nicht an sich das Sein haben, sondern daß es das Zusammengesetzte durch die Form hat, selbst einen Widerspruch enthält; denn die Form ist wenigstens ein Theil und sie verhilft der Materie zum Sein, weßhalb sie das Sein haben, also subsistiren muß. Thomas behandelt zudem das Zusammengesetzte wie ein Ding neben Materie und Form, also realistisch, da er behauptet, daß das Zusammengesetzte durch die Form thätig ist; denn es muß sowohl die Form, als die Materie, wenn auch verbunden, thätig sein, weßhalb die Form immerhin thätig ist, also auch subsistirt.

177. Mit dem Beweise, daß die intellectuale Substanz nicht körperlich und material sei, ist noch nicht dargethan, daß alle intellectuale Substanzen, oder einige mit Körper verbunden oder ohne Körper sind.

---

[1]) S. ph. II. 49. Ex praemissis autem ostenditur, quod nulla substantia intellectualis est corpus. Nullum enim corpus invenitur aliquid continere, nisi per commensurationem quantitatis; unde, et si se toto totum aliquid continet et partem parte continet, majorem quidem majore, minorem autem minore. Intellectus autem non comprehendit rem aliquam intellectam per aliquam quantitatis commensurationem, quum se toto intelligat et comprehendat totum et partem, majora in quantitate et minora. Nulla igitur substantia intelligens est corpus.

Cap. 50. Ex hoc autem apparet, quod substantiae intellectuales sunt immateriales. Unumquodque enim ex materia et forma compositum est corpus; diversas enim formas materia nonnisi secundum diversas partes recipere potest, quaequidem diversitas partium in materia esse non potest, nisi secundum quod per dimensiones in materia existentes una communis materia in plures dividitur; subtracta enim quantitate, substantia indivisibilis est. Ostensum est autem, quod nulla substantia intelligens est corpus. Relinquitur igitur, quod non sit ex materia et forma composita.

Cap. 51. Per eadem ostenditur, quod naturae intellectuales sunt formae subsistentes, non autem existentes in materia, quasi esse earum a materia dependeat. Formae enim secundum se a materia dependentes non ipsae proprie habent esse, sed composita per ipsas. Si igitur naturae intellectuales essent hujusmodi formae, sequeretur, quod haberent esse materiale, sicut et si essent ex materia et forma compositae.

Adhuc: Formae, quae per se non subsistunt, non possunt per se agere; agunt autem composita per eas. Si igitur naturae intellectuales hujusmodi formae essent, sequeretur, quod non intelligerent, sed composita ex eis et materia; et sic intellectus esset compositus ex materia et forma, quod est impossibile.

Nach der Offenbarung sind die Engel ohne Körper, die Menschen aber mit Körper verbunden.

Darum beweist Thomas [1]) weiter, daß nicht alle Geister mit Leibern verbunden sind, weil es nicht zum Wesen des Geistes gehört, einen Leib zu haben, wie es nicht zum Wesen des Thieres gehört, geflügelt zu sein; daß der Mensch darum zusammengesetzt ist, weil die Seele unvollkommen und nur der Potenz nach erkennend ist, indem sie durch die Sinne zur Erkenntniß gelangt, obschon man umgekehrt sagen kann, daß die Seele nicht an sich unvollkommen ist, weil sie erst durch die Sinne erkennt, sondern weil sie durch die Verbindung mit dem Leibe sich nicht anders äußern und erkennen kann.

178. Weil Gott das einfachste Wesen und actus purus ist, so muß der Geist irgendwie zusammengesetzt sein. Daß er nicht aus materia et forma bestehe, wurde schon bewiesen. Also muß eine andere Verbindung ihn charakterisiren, und eine solche ist die von esse et quod est, wie von potentia et actus. Dieses beweist Thomas [2])

---

[1]) I. qu. 51. a. 1. Angeli non habent corpora sibi naturaliter unita. Quod enim accidit alicui naturae, non invenitur universaliter in natura illa, sicut habere alas, quia non est de ratione animalis, non convenit omni animali. Cum autem intelligere non sit actus corporis nec alicujus virtutis corporeae, habere corpus unitum non est de ratione substantiae intellectualis, in quantum hujusmodi; sed accidit alicui substantiae intellectuali propter aliquid aliud, sicut humanae animae competit uniri corpori, quia est imperfecta et in potentia existens in genere intellectualium substantiarum, non habens in suî natura plenitudinem scientiae, sed acquirens eam per sensus corporeos a sensibilibus rebus. In quocumque autem genere invenitur aliquid imperfectum, oportet praeexistere aliquid perfectum in genere illo. Sunt igitur aliquae substantiae perfecte intellectuales in natura intellectuali, non indigentes acquirere scientiam a sensibilibus rebus. Non igitur omnes substantiae intellectuales sunt unitae corporibus, sed aliquae sunt a corporibus separatae, et has dicimus angelos.

[2]) S. ph. II. c. 52. Non est autem opinandum, quamvis substantiae intellectuales non sint corporeae nec ex materia et forma compositae nec in materia existentes sicut formae materiales, quod propter hoc divinae simplicitati adaequentur.

Invenitur enim in eis aliqua compositio ex eo, quod non est idem in eis esse et quod est. Si enim esse est subsistens, nihil praeter ipsum esse ei adjungitur, quia etiam in his, quorum esse non est subsistens, quod inest existenti praeter esse ejus, est quidem existenti unitum, non autem est unum cum esse ejus nisi per accidens, in quantum est unum subjectum habens esse et id, quod est praeter esse; sicut patet, quod Socrati praeter suum esse substantiale inest album, quod quidem diversum est ab ejus esse substantiali; non enim est idem esse Socratem et esse album nisi per accidens. Si igitur non sit esse in aliqua substantia, non remanebit aliquis modus, in quo possit ei uniri illud, quod est praeter esse. Esse autem, in quantum est esse, non potest esse diversum; potest autem diversificari per aliquid, quod est praeter esse, sicut esse lapidis est aliud ab esse hominis. Illud igitur, quod est subsistens, non potest esse nisi unum tantum. Ostensum est autem, quod

durch das bekannte Axiom, daß, weil Gott seine Wesenheit oder durch sie existent ist, jedes andere Wesen nicht seine Wesenheit, also durch etwas Hinzutretendes unterschieden ist. Sonach unterscheidet sich die Quiddität und Existenz in den endlichen Wesen.

Dieses Prinzip ist nachweislich falsch, und es würde auch folgen, daß die Wesen nur accidental, das heißt, durch hinzutretende Ergänzungen unterschieden wären. Daher ist auch die Behauptung irrig, daß die Geister aus potentia et actus bestehen, und zudem ein Widerspruch, wenn potentia als Möglichkeit und actus als Wirklichkeit gefaßt wird, weil was möglich, nicht zugleich wirklich ist. Ueberdieß läßt sich aber ohne Vermengung von Gott und der Creatur nicht denken, daß Gott actus purus ist, wozu die Creatur sich als potentia verhält.

179. Daß die Geister unzerstörbar und unvergänglich sind, beweist Thomas aus der Natur der Geister. Diese Unsterblichkeitsbeweise gelten auch von der menschlichen Seele.

Aber Thomas ist nicht im Stande, die Unzerstörbarkeit des Geistes zu beweisen, wenn der Geist selbst zusammengesetzt ist und aus potentia et actus, essentia et esse u. s. w. besteht, weil jede Zusammensetzung lösbar ist. Nun ist es zwar richtig, daß der Geist nicht zerstörbar, weil nicht aus Materie und Form zusammengesetzt ist, wie Thomas [1]) sagt; aber daraus folgt nicht schon die Unzerstörbarkeit des Geistes, weil diese Zusammensetzung nicht die einzige ist.

---

Deus est suum esse subsistens. Nihil igitur aliud praeter ipsum potest esse suum esse; oportet igitur in omni substantia, quae est praeter ipsum, aliud esse ipsam substantiam et aliud ejus esse.

Cap. 53. Ex hoc autem evidenter apparet, quod in substantiis intellectualibus creatis est compositio actus et potentiae.

In quocumque enim inveniuntur aliqua duo, quorum unum est complementum alterius, proportio unius ad alterum est sicut proportio potentiae ad actum; nihil enim completur nisi per proprium actum. In substantia autem intellectuali creata inveniuntur duo, scilicet substantia ipsa et esse ejus, quod non est ipsa substantia. Ipsum autem esse est complementum substantiae existentis; unumquodque enim actu est per hoc, quod esse habet. Relinquitur igitur, quod in qualibet praedictarum substantiarum sit compositio actus et potentiae.

Praeterea: Assimilatio alicujus ad causam agentem fit per actum; agens enim agit sibi simile, in quantum est actu. Assimilatio autem cujuslibet substantiae creatae ad Deum est per ipsum esse. Ipsum igitur esse comparatur ad omnes substantias creatas sicut actus earum. Ex quo relinquitur, quod in qualibet substantia creata sit compositio actus et potentiae.

[1]) S. ph. II. c. 55. Ex hoc autem aperte ostenditur, quod omnis substantia intellectualis est incorruptibilis.

Omnis enim corruptio est per separationem formae a materia; simplex quidem corruptio per separationem formae substantialis, corruptio autem secundum quid

Wenn Gott allein unzusammengesetzt und das Materiale allein aus Materie und Form besteht, so muß der Geist aus essentia et esse, aus quo est et quod est, aus Wesen und Individuum, aus potentia et actus zusammengesetzt sein, so daß er nicht blose Form und Wirklichkeit ist. Aber wenn diese Verbindung gelöst wird, so muß ja der Geist gleichfalls nur mehr theilweise fortbestehen. Aber Thomas [1]) lehrt, daß der Geist fortbesteht, weil er forma et esse unmittelbar ist, da er des esse nicht beraubt werden kann; aber er kann der essentia beraubt werden, da er nicht blos esse ist. Auch der Schluß ist nicht zutreffend [2]), daß wenn die Substanz, welche der potentia entspricht, zerstört wird, sie darnach noch fortbestände; denn die geistige Substanz würde getrennt als potentia hier und als actus dort fortbestehen, aber nicht als Eine und persönliche Wesenheit. Ebenso ist es eine unbewiesene Behauptung [3]), daß bei den Geistwesen ihre volle Substanz die Stelle der ersten Materie, die unzerstörbar ist, einnimmt, da vielmehr die Potenz der Materie, wie der Act der Form entspricht.

Auch die anderen Beweise von der Erkenntniß und Bewegung, wie von der natürlichen Sehnsucht sind nicht allseitig oder gar nicht begründet. Denn der von der Erkenntniß hergenommene Beweis

---

per separationem formae accidentalis; forma enim manente, oportet rem esse; per formam enim substantia fit proprium susceptivum ejus, quod est esse. Ubi autem non est compositio formae et materiae, ibi non potest esse separatio earumdem; igitur nec corruptio. Ostensum est autem, quod nulla substantia intellectualis est composita ex materia et forma. Nulla igitur substantia intellectualis est corruptibilis.

[1]) L. c. Unumquodque habet esse, secundum quod habet formam. Substantiae igitur ipsae, quae non sunt formae, possunt privari esse, secundum quod amittunt formam, sicut aes privatur rotunditate, secundum quod desinit esse circulare. Substantiae vero, quae sunt ipsae formae, nunquam possunt privari esse; sicut, si aliqua substantia esset circulus, nunquam posset fieri non rotunda. Ostensum est autem, quod substantiae intellectuales sunt ipsae formae subsistentes. Impossibile est igitur, quod ipsae esse desinant; sunt igitur incorruptibiles.

[2]) L. c. Adhuc: In omni corruptione, remoto actu, manet potentia; non enim corrumpitur aliquid in omnino non ens, sicut nec generatur aliquid ex omnino non ente. In substantiis autem intellectualibus actus est ipsum esse; ipsa autem substantia est sicut potentia. Si igitur substantia intellectualis corrumpatur, remanebit post suam corruptionem, quod est omnino impossibile. Omnis igitur substantia intellectualis est incorruptibilis.

[3]) L. c. Praeterea: In quibuscumque est compositio potentiae et actus, id quod tenet locum primae potentiae sive primi subjecti est incorruptibile; unde etiam in substantiis corruptibilibus materia prima est incorruptibilis. Sed in substantiis intellectualibus id, quod tenet locum potentiae primae et subjecti, est ipsa earum substantia completa. Igitur substantia ipsa est incorruptibilis. Nihil autem est corruptibile nisi per hoc quod sua substantia oorrumpitur. Igitur omnes intellectuales naturae sunt incorruptibiles.

lehrt[1]), daß, weil der Geist das Ewige denkt, er auch ewig sein muß, weil das intelligibile et intellectus identisch sind und weil das Allgemeine immer ist, was grundlos ist, weil der Geist auch Gott sein müßte, wenn er Gott dächte, und weil das Allgemeine nur als Abstractum, nicht in Wirklichkeit immer ist.

Ebenso grundlos ist der von der Bewegung und Veränderung hergenommene Beweis[2]); der Geist soll im Erkennen keiner Bewegung und Veränderung unterliegen, da doch die Erfahrung zeigt, daß er sich im Erkennen und nach seinem ganzen Sein entwickelt. Darum ist der Schluß unberechtigt, daß der Geist über die Zeit und die Veränderung erhaben sei.

Daraus folgt, daß der Beweis[3]) von der natürlichen Sehnsucht nach Fortdauer hergenommen als alleinstehend zwar eine Wahrheit enthält, aber ohne nähere und metaphysische Grundlegung werthlos ist.

180. Weil der Geist vermöge seiner inneren Natur über die Materie erhaben ist, so ist sein Leben und Thun näher zu bestimmen.

Die Freiheit und Persönlichkeit charakterisirt aber den Geist, wozu mehre Vermögen zusammenwirken, nämlich die Lebenskraft, das Erkenntniß- und Willensvermögen. Thomas[4]) kennt das erste Vermögen

---

[1]) L. c. Intelligibile est propria perfectio intellectus; unde intellectus in actu et intelligibile in actu sunt unum. Quod igitur convenit intelligibili, in quantum est intelligibile, oportet convenire intellectui, in quantum hujusmodi, quia perfectio et perfectibile sunt unius generis. Intelligibile autem, in quantum est intelligibile, est necessarium et incorruptibile; necessaria enim perfecte sunt intellectu cognoscibilia; contingentia vero, in quantum hujusmodi, nonnisi deficienter; habetur enim de eis non scientia, sed opinio; unde et corruptibilium intellectus scientiam habet, secundum quod sunt incorruptibilia, in quantum scilicet sunt universalia. Oportet igitur intellectum esse incorruptibilem.

[2]) L. c. Adhuc: Unumquodque perficitur secundum modum suae substantiae; ex modo igitur perfectionis alicujus rei potest accipi modus substantiae ipsius. Intellectus autem non perficitur per modum, sed per hoc, quod est extra motus existens; perficitur enim secundum intellectivam animam scientia et prudentia sedatis permutationibus et corporalibus animae passionibus. Modus igitur substantiae intelligentis est quod esse suum sit supra motum et per consequens supra tempus. Esse autem cujuslibet rei corruptibilis subjacet motui et tempori. Impossibile est igitur substantiam intelligentem esse corruptibilem.

[3]) L. c. Praeterea: Impossibile est naturae desiderium esse inane; natura enim nihil facit frustra. Sed quodlibet intelligens naturaliter desiderat esse perpetuum non solum ut perpetuetur esse secundum speciem, sed etiam secundum individuum.

[4]) S. ph. II. 97. Omnis substantia vivens habet aliquam operationem vitae in actu ex sua natura, quae inest ei semper, licet aliae quandoque insint ei in potentia. Substantiae autem separatae sunt substantiae viventes, nec habent aliam operationem vitae nisi intelligere.

nicht, sondern das Erkennen ist das Leben des Geistes, womit im Wesen auch der Wille zusammenfällt. Darum lehrt auch Thomas[1]), daß das dreipersönliche Urbild sich in dem vernünftigen Wesen abdrückt, insoferne die Intelligenz und der Wille dem Sohne und heiligen Geiste entsprechen, so daß also die Lebenskraft kein besonderes Vermögen ist, und der Vater mit der Substanz zusammenfällt.

181. Was die Erkenntniß des Engels anlangt, so lehrt Thomas[2]), daß sie weder die Substanz, noch die Existenz und Essenz desselben sein kann, da nur in Gott alle diese Momente identisch sind. Diese Lehren sind das Extrem von der, daß Gott seine Wesenheit und Thätigkeit ist. Hier herrscht absolute Identität, dort absolute Verschiedenheit; denn das Thun gehört nicht zur Substanz, sondern ist ihr ganz äußerlich. Beides ist für uns undenkbar.

Weiter lehrt Thomas[3]), daß es im Engel keinen intellectus possibilis et agens, sowie keine sinnliche Erkenntniß, wie im Menschen geben kann, weil er ohne Leib ist.

---

[1]) I. qu. 45. a. 7. Processiones divinarum personarum attenduntur secundum actus intellectus et voluntatis; nam filius procedit ut verbum intellectus, spiritus sanctus ut amor voluntatis. In creaturis igitur rationalibus, in quibus est intellectus et voluntas, invenitur repraesentatio trinitatis per modum imaginis, in quantum invenitur in eis verbum conceptum et amor procedens.

[2]) I. qu. 54. a. 1. Impossibile est, quod actio angeli vel cujuscumque alterius creaturae sit ejus substantia. Actio enim est proprie actualitas virtutis, sicut esse est actualitas substantiae vel essentiae. Impossibile est autem, quod aliquid, quod non est purus actus, sed aliquid habet de potentia admixtum, sit sua actualitas, quia actualitas potentialitati repugnat. Solus autem Deus est actus purus. Unde in solo Deo sua subsistantia est suum esse et suum agere.

Art. 2. Actio angeli non est ejus esse, neque actio alicujus creaturae. — Art. 3. Nec in angelo neque in aliqua creatura virtus vel potentia operativa est idem quod sua essentia. Quod sic patet: Cum enim potentia dicatur ad actum, oportet, quod secundum diversitatem actuum sit diversitas potentiarum; propter quod dicitur, quod proprius actus respondet propriae potentiae. In omni autem creato essentia differt ab ejus esse et comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum. In angelo autem non est idem intelligere et esse, nec aliqua alia operatio aut in ipso aut in quocumque alio creato est idem quod ejus esse. Unde essentia angeli non est ejus potentia intellectiva, nec alicujus creati essentia est ejus operativa potentia.

[3]) L. c. a. 4. Sed contra est, quod in nobis intellectus agens et possibilis est per comparationem ad phantasmata, quae quidem comparantur ad intellectum possibilem ut colores ad visum, ad intellectum autem agentem ut colores ad lumen. Sed hoc non est in angelo. Ergo in angelo non est intellectus agens et possibilis.

Art. 5. Et hoc convenit ordini universi, ut suprema creatura intellectualis sit totaliter intellectiva et non secundum partem, ut anima nostra. Et propter hoc etiam angeli vocantur intellectus et mentes.

Von dem Erkenntnißmedium lehrt Thomas[1]), daß der reine Geist nicht durch seine Wesenheit, wie Gott, Alles erkennt, sondern daß er dazu der Bilder bedarf, die er aber nicht von Aussen, wie der Mensch, empfängt, sondern die seiner Natur eingeschaffen und beigegeben sind.

Die übrigen Fragen über das Object der Erkenntniß und über die Entwicklung derselben übergehen wir.

182. Das Willensvermögen des Geistes und die Freiheit leitet Thomas aus der Stufenordnung der Wesen, die nach dem Guten hinstreben, ab; zugleich behauptet er den Unterschied zwischen dem Erkennen und Wollen bei dem Creaturgeiste[2]), weil der Wille nach Aussen strebt, während die Intelligenz das Object in sich trägt, weßhalb beide Objecte

---

[1]) I. qu. 55. a. 1. Illud, quo intellectus intelligit, comparatur ad intellectum intelligentem ut forma ejus, quia forma est, quo agens agit. Oportet autem ad hoc, quod potentia perfecte compleatur per formam, quod omnia contineantur sub forma, ad quae potentia se extendit, et inde est, quod in rebus corruptibilibus forma non perfecte complet potentiam materiae, quia potentia materiae ad plura se extendit, quam sit continentia formae hujus vel illius. Potentia autem intellectiva angeli se extendit ad intelligendum omnia, quia objectum intellectus est ens vel verum commune. Ipsa autem essentia angeli non comprehendit in se omnia, cum sit essentia determinata ad genus et ad speciem. Hoc autem proprium est essentiae divinae, quae infinita est, ut in se simpliciter omnia comprehendat perfecte. Et ideo solus Deus cognoscit omnia per suam essentiam; angelus autem per suam essentiam non potest omnia cognoscere, sed oportet intellectum ejus aliquibus speciebus perfici ad res cognoscendas.

Art. 2. Ad 1. d. quod in mente angeli sunt similitudines creaturarum, non quidem ab ipsis creaturis acceptae, sed a Deo, qui est creaturarum causa et in quo primo similitudines rerum existunt.

[1]) S. ph. II. c. 47. Has autem substantias intellectuales necesse est esse volentes. Inest enim omnibus appetitus boni, quum bonum sit, quod omnia appetunt, ut philosophi tradunt. Hujusmodi autem appetitus in his quidem, quae cognitione carent, dicitur naturalis appetitus, sicut dicitur, quod lapis appetit esse deorsum; in his autem, quae cognitionem sensitivam habent, dicitur appetitus animalis, qui dividitur in concupiscibilem et irascibilem; in his vero, quae intelligunt, dicitur appetitus intellectualis seu rationalis, qui est voluntas. Substantiae igitur intellectuales creatae habent voluntatem.

Cap. 48. Ex hoc autem apparet, quod praedictae substantiae sunt liberi arbitrii in operando. Quod enim arbitrio agant, manifestum est ex eo, quod per cognitionem intellectivam judicium habent de operandis. Libertatem autem necesse est eas habere, si habent dominium sui actus, ut ostensum est. Sunt igitur praedictae substantiae liberi arbitrii in agendo.

I. qu. 59. a. 2. Voluntas se extendit in id, quod extra est, secundum quod quadam inclinatione quodam modo tendit in rem exteriorem. Alterius autem virtutis est, quod aliquid habeat in se, quod est extra se, et quod ipsum tendat in rem exteriorem. Et ideo oportet, quod in qualibet creatura sit aliud intellectus et voluntas, non autem in Deo, qui habet et ens universale et bonum universale in se ipso; unde tam voluntas quam intellectus est ejus essentia.

auch verschiedene Vermögen erfordern, was aber bei Gott nicht der Fall ist.

183. Wenn wir nun auf den Aussenbezug Rücksicht nehmen, so begegnet uns zuerst die Zeit.

Thomas[1]) behauptet, daß die Geister über die Zeit erhaben sind, da sich ihre Erkenntniß nicht entwickelt, sondern immer sich gleich ist. Aber da sie einer Freiheitsprüfung unterworfen wurden, mußten sie sich entwickeln, was ohne Zeit nicht möglich ist. Man erkennt hier den Idealismus wiederum, soferne das Universale als überzeitlich und ewig gefaßt wird, obwohl es nur ein Abstractum ist. Demgemäß kann nur das Materiale beschränkt und zeiträumlich sein.

184. In Bezug auf das Raumverhältniß mußte Thomas[2]) nach dem Idealismus lehren, daß der Geist in keinem Raume, wie in keiner Zeit sei; aber da er ihn doch nicht allgegenwärtig wie Gott ansetzen kann, so sagt er, daß er durch seine Kraft im Raume sei. Es muß daher aller Raum körperlich sein, was unrichtig ist, da auch der Geist einen adäquaten Ort und Raum bedarf, da er an sich beschränkt, nicht unermeßlich ist. Wohl ist der Geist nicht körperlich im körperlichen Raume oder circumscriptive, aber doch ist er wirklich nach seiner

---

[1]) S. ph. II. c. 96. Palam est etiam, quod intellectuali operationi eorum non admiscetur tempus. Sicut enim intelligibilia actu sunt absque loco, ita etiam sunt absque tempore; nam tempus consequitur motum localem, unde non mensurat nisi ea, quae aliqualiter sunt in loco. Et ideo intelligere substantiae separatae est supra tempus. Operationi autem intellectuali nostrae adjacet tempus ex eo, quod a phantasmatibus cognitionem accipimus, quae determinatum respiciunt tempus.

Cap. 97. Omne, quod quandoque operatur et quandoque non operatur, movetur per se vel per accidens, unde et hoc, quod nos quandoque intelligimus, quandoque non, provenit ex alteratione, quae est circa partem sensibilem. Sed substantiae separatae non moventur per se, quia non sunt corpora, neque moventur per accidens, quia non sunt unitae corporibus.

[2]) I. qu. 52. a. 2. Angelus est virtutis et essentiae finitae. Divina autem virtus et essentia infinita est et est universalis causa omnium, et ideo sua virtute omnia contingit et non solum in pluribus locis est, sed ubique; virtus autem angeli, quia finita est, non se extendit ad omnia, sed ad aliquid unum determinatum. Oportet enim quidquid comparatur ad unam virtutem, ut unum aliquid comparari ad ipsam. Sicut igitur universum ens comparatur ut unum aliquid ad universalem Dei virtutem, ita et aliquod particulare ens comparatur ut aliquid unum ad angeli virtutem. Unde cum angelus sit in loco per applicationem virtutis suae ad locum, sequitur, quod non sit ubique nec in pluribus locis, sed in uno loco tantum. — Sic igitur patet, quod diversimode esse in loco convenit corpori et angelo et Deo. Nam corpus est in loco circumscriptive, quia commensuratur loco; angelus autem non circumscriptive, cum non commensuretur loco, sed definitive, quia ita est in uno loco quod non in alio; Deus autem neque circumscriptive neque definitive, quia est ubique. — Art. 1. Per applicationem igitur virtutis angelicae ad aliquem locum qualitercumque dicitur angelus esse in loco corporeo.

Substanz im entsprechenden Raume, nicht blos durch die Einwirkung oder definitive.

185. Was die Bewegung im Raume anlangt, so lehrt Thomas[1]), da er jeden Raum für körperlich ansieht, daß der Geist sich nach der Weise, wie er im Raume ist, auch bewegt und daß seine Bewegung eine stetige und nicht stetige, eine concrete oder discrete sein kann. Aber der Geist ist räumlich, weil er beschränkt und nicht allgegenwärtig ist, weßhalb er nicht durch blose Einwirkung und Berührung der Kraftäußerung, sondern seiner Natur nach räumlich ist. Daher muß er sich auch stetig von einem Orte zum anderen bewegen, weil der Ort ihm nicht äußerlich ist, wie die Eisenbahn dem Dampfwagen.

Daher lehrt auch Thomas[2]), daß der Engel von einem Extreme zum andern, ohne das Mittlere zu durchlaufen, sich bewegen, weil seine Bewegung auch eine nicht stetige, oder solche sein kann, wodurch

---

[1]) I. qu. 53. a. 1. Angelus beatus potest moveri localiter; sed sicut esse in loco aequivoce convenit corpori et angelo, ita etiam et moveri secundum locum. Corpus enim est in loco, in quantum continetur sub loco et commensuratur loco, unde oportet, quod etiam motus corporis secundum locum commensuretur loco et sit secundum exigentiam ejus. Et inde est, quod secundum continuitatem magnitudinis est continuitas motus; et secundum prius et posterius in magnitudine est prius et posterius in motu locali corporis. Sed angelus non est in loco ut commensuratus et contentus, sed magis ut continens. Unde motus angeli in loco non oportet, quod commensuretur loco, nec quod sit secundum exigentiam ejus, ut scilicet habeat continuitatem ex loco, sed potest *esse motus ejus continuus et non continuus.* Quia enim angelus non est in loco nisi *secundum contactum virtutis,* necesse est, quod motus angeli in loco nihil aliud sit, quam diversi *contactus diversorum locorum* successive et non simul; quia angelus non potest simul esse in pluribus locis. Hujusmodi autem contactus non est necessarium esse continuos. Potest tamen in hujusmodi contactibus continuitas quaedam inveniri; quia nihil prohibet angelo assignari locum divisibilem per contactum suae virtutis, sicut corpori assignatur locus divisibilis per contactum suae magnitudinis. Unde sicut corpus successive et non simul dimittit locum, in quo prius erat et ex hoc causatur continuitas in motu locali ejus, ita etiam angelus potest dimittere successive locum divisibilem, in quo prius erat, et sic motus erit continuus. Et potest etiam totum locum simul dimittere et toti alteri loco simul se applicare, et sic motus ejus non erit continuus.

[2]) L. c. a. 2. Motus localis angeli potest esse continuus et non continuus. Si ergo sit continuus, non potest angelus moveri de uno extremo in alterum, quin transeat per medium. — Si autem motus angeli non sit continuus, possibile est, quod pertranseat de aliquo extremo in aliud, non pertransito medio. — Hoc autem, scilicet moveri de extremo in extremum, et non per medium, potest convenire angelo, sed non corpori, quia corpus mensuratur et continetur sub loco, unde oportet, quod sequatur leges loci in suo motu, sed substantia angeli non est subdita loco ut contenta, sed est superior eo ut continens, unde in potestate ejus est applicare se loco, prout vult, vel per medium vel sine medio.

er den Mittelraum überspringt, während andere Scholastiker diese Ansicht nicht theilen und auch die discrete Bewegung verwerfen.

Auch lehrt Thomas[1]), daß die Bewegung des Engels, sowohl die concrete, als die discrete, in der Zeit sich vollzieht, oder successive erfolgt, obschon diese Zeit von jener der körperlichen Zeitbewegung verschieden sein soll.

186. Betrachten wir die Geister unter sich, so bilden sie ein Reich und eine Welt, und es ist darin die Vielheit, Unterschiedenheit und Gliederung näher zu erwägen.

Was die Vielheit der Geisterwelt anlangt, so verwirft Thomas[2]) die Ansicht, daß sie der Zahl der Naturdinge entspreche, und behauptet, daß die Geisterwelt sich durch ein Uebermaß in der Zahl auszeichnet, wie sich die Körperwelt durch ein Uebermaß in der Quantität kentlich macht.

Was aber die Unterschiedenheit der Geister anlangt, so übergehen wir hier die Eintheilung in die guten und bösen, in die drei Hierarchien und neun Chöre, und besprechen nur die allgemeine Unterschiedenheit der Geister. Thomas[3]) lehrt nun, daß es nicht individual, sondern

[1]) L. c. a. 3. Ubi sunt multa nunc sibi succedentia, ibi de necessitate est tempus, cum tempus nihil aliud sit, quam numeratio prioris et posterioris in motu. Unde relinquitur, quod motus angeli fit in tempore. In continuo quidem tempore, si sit motus ejus continuus; in non continuo autem, si motus sit non continuus. Utroque enim modo contingit esse motum angeli. Sed istud tempus, sive sit tempus continuum sive non, non est idem cum tempore, quod mensurat motum coeli et quo mensurantur omnia corporalia, quae habent mutabilitatem ex motu coeli; motus enim angeli non dependet ex motu coeli.

[2]) I. qu. 50. a. 3. Circa numerum substantiarum separatarum diversi diversis viis processerunt. Plato enim posuit, substantias separatas esse species rerum sensibilium, utpote si poneremus ipsam naturam humanam esse separatam; et secundum hoc oportebat dicere, quod substantiae separatae sint secundum numerum specierum sensibilium. Sed hanc positionem improbat Aristoteles ex eo, quod materia est de ratione specierum sensibilium. Unde substantiae separatae non possunt esse species exemplares horum sensibilium, sed habent quasdam naturas altiores naturis rerum sensibilium. Posuit tamen Aristot., quod illae naturae perfectiores habent ordinem ad sensibilia ista secundum rationem moventis et finis.

Dicendum est, quod etiam angeli, secundum quod sunt immateriales substantiae, in quadam multitudine maxima sunt, omnem materialem multitudinem excedentes. — Et hujus ratio est, quia cum perfectio universi sit illud, quod praecipue Deus intendit in creatione rerum, quanto aliqua sunt magis perfecta, tanto in majori excessu sunt creata a Deo. Sicut autem in corporibus attenditur excessus secundum magnitudinem, ita in rebus incorporeis potest attendi excessus secundum multitudinem.

[3]) I. qu. 50. a. 4. Quidam dixerunt, omnes substantias spirituales esse unius speciei, etiam animas. Alii vero, quod omnes angeli sunt unius speciei, sed

nur spezifisch unterschiedene Geister gibt, oder daß nur Arten (species) bestehen und individuirt sind. Diese Lehre, welche Scotus mit Recht bekämpft, hat ihren Grund in der falschen Ansicht von der Individuation, wornach der Geist an sich allgemein ist und die Materie allein das Beschränkende bildet. Aber aus dieser Lehre folgt auch, daß überhaupt keine Vielheit in der Geisterwelt möglich ist, weil jede Vielheit zugleich Bestimmtheit und Beschränktheit in sich schließt; denn wie die menschliche Natur nur durch die Materie eine Vielheit ist, so kann die englische darum keine Vielheit sein, weil sie ohne Materie ist. Es gibt also auch nicht mehre subsistirende Arten oder Formen, wie hinsichtlich der göttlichen Wesenheit keine Vielheit möglich ist.

## Drittes Glied.

### Von der gemischten Creatur.

### §. 28.

187. Die Lehre von der gemischten Creatur oder vom Menschen ist eben so wichtig, als schwierig, obschon sich der Mensch selbst der Nächste ist, weil er sich nur schlußweise erkennt.

Weil für diese Selbsterkenntniß die kirchlichen Dogmen den sichersten Anhalt bilden, so wollen wir die Grundlehren, welche sich auf das Wesen des Menschen beziehen, hier erwähnen.

---

non animae. Quidam vero, quod omnes angeli unius hierarchiae aut etiam unius ordinis.

Sed hoc est impossibile. Ea enim, quae conveniunt specie et differunt numero, conveniunt in forma, sed distinguuntur materialiter. Si ergo angeli non sunt compositi ex materia et forma, sequitur, quod impossibile sit esse duos angelos unius speciei, sicut etiam impossibile esset dicere, quod essent plures albedines separatae, aut plures humanitates; cum albedines non sint plures, nisi secundum quod sunt in pluribus substantiis. Si tamen angeli haberent materiam, nec sic possent esse plures angeli unius speciei. Sic enim oporteret, quod principium distinctionis unius ab alio esset materia, non quidem secundum divisionem quantitatis, cum sint incorporei, sed secundum diversitatem potentiarum, quae quidem diversitas materiae causat diversitatem non solum speciei, sed generis.

S. ph. II. c. 93. Quaecumque sunt idem specie, differentia autem numero, habent materiam. Differentia autem, quae ex forma procedit, inducit diversitatem speciei; quae autem est ex materia, inducit diversitatem secundum numerum; substantiae autem separatae non habent omnino materiam, neque quae sit pars earum nequi cui uniantur ut formae. Impossibile est igitur, quod sint plures unius speciei. —

Nach der Kirchenlehre[1]) aber besteht der Mensch aus zwei Bestandtheilen, aus Geist und Leib, welche nicht zwei Elemente von Einer Substanz, sondern selbst zwei Substanzen sind und welche zwei Substanzen doch nur Ein Individuum bilden, weil die geistige Substanz die niedere durchdringt und beherrscht. Der Mensch ist daher ein aus einer geistigen und leiblichen Natur zusammengesetztes einheitliches Wesen.

Es muß sowohl die Zweiheit der Substanzen gegen die Lehre von Einer Substanz oder von Drei Substanzen, wie die einheitliche Verbindung beider gegen die dualistische oder monistische Verbindung festgehalten werden; denn die dualistische Verbindung ist nur eine äußere, so daß zwei Individuen vorhanden sind, und die monistische hebt das niedere Leben völlig auf, um die Einheit zu retten. Diese Verbindung kann daher nicht central und adäquat sein, wie im Grundorganismus, weil beide Substanzen wesenhaft unterschieden und sich untergeordnet sind; also muß sie centralperipherisch nach dem Innenaussenbezuge des Organismus sein, indem die peripherischen Organe zwar lebendig, aber doch von den centralen durchdrungen sind.

Christus ist also die höchste Synthese, soferne das Einzelne von dem Verbundenen auch für sich bestehen und getrennt sein kann, und damit das Gegenbild gegen die Dreipersönlichkeit; denn wie Gott Eine Substanz und drei Personen, so ist Christus drei Substanzen und Eine Person, wie der heilige Bernhard[2]) sehr schön lehrt. Wenn die Kirche auch lehrt, daß Christus aus zwei Naturen, der göttlichen und menschlichen, besteht, so schließt sie nicht aus, daß die menschliche Natur selbst wiederum aus zwei Substanzen besteht.

188. Diese centralperipherische Verbindung der Seele und des Leibes drückt die Kirche[3]) mit dem Satze aus, daß die Seele forma corporis sei.

---

1) Conc. Later. IV. cap. 1.: — qui sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam, quasi communem, ex spiritu et corpore constitutam. — Unigenitus Dei Filius — verus homo factus, ex anima rationali et humana carne compositus, una in duabus naturis persona. — Symb. concil. Tolet. XI. Item idem Christus in duabus naturis, tribus extat substantiis. — Die Dreisubstanzlehre und dualistische Einheit des Menschen ist geächtet durch die VIII. Oecumen. Synode, can. 3.: τῆς παλαιᾶς τε καὶ καινῆς διαθήκης μίαν ψυχὴν λογικήν τε καὶ νοερὰν διδασκούσης ἔχειν τὸν ἄνθρωπον κτλ.

2) L. V. de consid.: Igitur inter omnia, quae recte unum dicuntur, arcem tenet unitas trinitatis, qua tres personae una substantia sunt. Secundo loco illa praecellit, quae e converso tres substantiae in Christo una persona sunt.

3) Conc. Viennensis def.: Doctrinam omnem seu positionem temere asserentem aut vertentem in dubium, quod substantia animae rationalis seu intellectivae vere ac per se humani corporis non sit forma, velut erroneam ac veritati catholicae

Der Sinn kann nach der Kirchenlehre nicht zweideutig sein, da sie zwei Substanzen annimmt und also Seele und Leib nicht so, wie das Thier Materie und Form hat, fassen kann, weil der Mensch so nicht mehr zwei Substanzen, sondern nur Eine Substanz wäre. Daher muß die mechanische Ansicht von forma et materia ganz verworfen und die organische festgehalten werden, wornach das Niedere zwar vom Höheren in der Synthese geformt, belebt und beherrscht, aber nicht unlebendig gemacht und zur blosen Materie und zum todten, an sich unlebendigen Sein herabgesetzt wird.

Man kann nicht sagen, daß der Leib nicht blose Materie ist, da ja die vernünftige Seele ihn belebt; denn die Seele belebt den Leib nur in ihrer Art, aber nicht leiblich, und wenn sie dieses thut, so ist ja der Leib nur todte Masse, weil das Leben nicht dem Leibe eignet. Ueberdieß ist der Sinn von forma in den Schulen höchst schwankend.

Wegen dieser centralperipherischen Verbindung von Seele und Leib im Menschen, welche die forma informans der Kirche ausdrückt, entspricht die einheitliche Verbindung des Menschen der unio hypostatica des Gottmenschen (253.), und gerade darum, weil die eigenthümliche Substanz und Lebendigkeit des Leibes gewahrt, also die Confusio naturarum und die Einsubstanzialität verhindert wird, wendet das athanasianische Symbolum diesen Vergleich an[1]); nicht aber darum,

inimicam fidei, praedicto sacro approbante concilio reprobamus. — Da dasselbe Concil von einer informans gratia spricht, so läßt es uns über den Sinn von forma corporis nicht in Ungewißheit; denn weil die gratia informans die menschliche Thätigkeit nicht aufhebt, also sie nicht zur todten Materie herabsetzt, so muß auch die Seele als forma informans mit dem Leibe sich so verbinden, daß sie ihn belebt und beherrscht, ohne sein eigenthümliches Leben zu zerstören. Dieses ist der kirchliche Sinn von forma und informare.

[1]) Symb. Athanas.: — perfectus Deus, perfectus homo, ex anima rationali et humana carne subsistens; — qui licet Deus sit et homo, non duo tamen, sed unus est Christus; unus autem non conversione divinitatis in carnem, sed assumptione humanitatis in Deum, *unus omnino non confusione substantiae, sed unitate personae. Nam sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus.*

Daher muß es als ein doppelter Verstoß gegen die Kirchenlehre bezeichnet werden, wenn Perrone auch jetzt noch der mechanischen Ansicht von forma corporis huldigt, die Bisubstanzialität des Menschen aufhebt und die Parallele zwischen Christus und dem Menschen umstößt. Denn er sagt, prael. th. de inc. cap. 3.: Non denique compositione (Christus est unus), cujusmodi reperitur in humana natura, quae ex substantia spirituali et corporea coalescit; sane ideo duae substantiae concurrunt ad *unam hominis naturam* constituendam, quia neutra in se perfecta est in ratione naturae, sed sunt invicem coordinatae ad integram naturam efformandam. Contra vero utraque natura in Christo integra est, perfecta atque in ratione naturae completa nec altera natura naturam alteram ut partem postulat, ut talis sit. Siquidem natura divina tota in se perfecta est neque est ordinata ad aliam substantiam, ut

daß da und dort überhaupt nur eine Zweiheit und Einheit vorkommt. Denn in diesem Falle ist der Vergleich ganz unpassend, aber gerade dieses ist der Vergleichungspunkt, daß Christus so aus der göttlichen und menschlichen Natur — ohne Vermischung — besteht, wie der Mensch aus zwei Substanzen, aus Seele und Leib, ohne Vermischung besteht.

Da sich diese unkirchliche Lehre, welche die mechanische Compositionslehre erzeugte, bis auf unsere Tage forterhalten hat, so ist es Pflicht, sie als eine unkirchliche und unvernünftige nachzuweisen.

189. Gehen wir zur Thomistischen Anthropologie über, so kennt Thomas nur Eine Substanz, welche aus Seele und Leib nach dem Verhältnisse von Materie und Form besteht und die menschliche Natur bildet. Zunächst bestreitet er[1]) die Ansicht des Plato, wornach die Seele

---

naturam constituat; sic etiam natura humana in se perfecta est nec alia substantia indiget, ut naturam pariter efficiat. Hinc anima et corpus inter se soire debent ad naturam, quae humana dicitur et sub hoc respectu simplex (ist gegen die Kirchlehre, daß die menschliche Natur zusammengesetzt ist) et individua est, constituendam; divinitas vero et humanitas utpote perfectae et in ratione naturae completae nequeunt tanquam partes inter se componi ad unam naturam efficiendam.

[1]) S. ph. II. c. 57. Plato posuit et ejus sequaces, quod anima intellectualis non unitur corpori sicut forma materiae, sed solum sicut motor mobili, dicens, animam esse in corpore sicut nauta est in navi; et sic unio animae et corporis non esset nisi per contactum virtutis. Hoc autem videtur inconveniens. Secundum enim praedictum contactum non fit aliquid unum simpliciter. — Ad hoc autem evitandum Plato posuit, quod homo non sit aliquid compositum ex anima et corpore, sed quod ipsa anima utens corpore sit homo; sicut Petrus non est aliquid compositum ex homine et indumento, sed homo utens indumento. Hoc autem esse impossibile ostenditur. Animal enim et homo sunt quaedam sensibilia et naturalia. Hoc autem non esset, si corpus et ejus partes non essent de essentia hominis et animalis, sed tota essentia utriusque esset anima secundum positionem praedictam; anima enim non est aliquid sensibile neque materiale.

Quod autem ut propria forma anima corpori uniatur, sic probatur. Illud, quo aliquid fit de potentia ente actu ens, est et forma et actus ipsius. Corpus autem per animam actu fit ens de potentia existente; vivere enim est esse viventis; semen autem ante animationem est vivens solum in potentia, per animam autem fit vivens actu. Est igitur anima forma corporis animati.

Amplius: Quia tam esse quam operari non est solum formae neque solum materiae, sed conjuncti, esse et agere duobus attribuitur, quorum unum se habet ad alterum sicut forma ad materiam; dicimus enim, quod homo est sanus corpore et sanitate, et quod sciens scientia et anima, quorum scientia est forma animae scientis et sanitas corporis sani. Vivere autem et sentire attribuitur animae et corpori; dicimur enim vivere et sentire anima et corpore, sed anima tamen sicut principio vitae et sensus. Est igitur anima forma corporis.

Adhuc: Similiter se habet tota anima sensitiva ad totum corpus, sicut pars ad partem. Pars autem ita se habet ad partem, quod est forma et actus ejus; visus enim est forma et actus oculi. Ergo anima est forma et actus corporis.

mit dem Leibe nur äußerlich, wie der Bewegende mit dem Bewegten, verbunden ist, weil dadurch die Einheit des Menschen zerstört wäre, und er führt mehre Gründe dafür an, daß die Seele mit dem Leibe als eigene Form vereinigt ist. Aber diese Gründe sind unhaltbar, so ferne die lebendige Einheit von Seele und Leib im Menschen bewiesen werden will.

Der erste Beweis lautet: daß, weil durch die Form Etwas wirklich ist, auch der Leib nur durch die Form ein wirklicher wird. Ein ganz grundloser Beweis, da er nur gälte, wenn der Mensch nichts Anderes, als der Leib wäre. Zudem wird das Potentiale nicht durch die Form, die nur ein Theil ist, sondern durch etwas, was Materie und Form zugleich ist, wirklich, wie auch das Mögliche nicht blose Materie ist.

Der zweite Beweis ist ebenso grundlos und enthält den unbewiesenen Satz, daß das Sein und Thun der Materie und der Form oder dem Verbundenen zugeschrieben werde, weil gesagt wird, der Mensch sei gesund durch den Leib und die Gesundheit, wie erkennend durch die Seele und die Wissenschaft. Aber wenn sich die Seele wie die Gesundheit und Wissenschaft verhält, so ist sie keine Substanz, die formt, und wie kann der Leib und die Seele die Materie sein? Hier ist doch offenbar Alles verkehrt. Es handelt sich nur um die substanziale Form, und diese allein ist das Lebensprinzip, nicht die Materie, weßhalb es völlig irrig ist, auch der Materie oder dem Leibe eine Thätigkeit zuzuschreiben.

Auch der dritte Beweis ist unbegründet; denn wenn er vom Theile auf das Ganze schließt, oder daraus, daß der Blick die Form und der Act des Auges ist, ableitet, daß die Seele die Form des Leibes sei, so ist abermals die forma formata — denn der Blick ist gesetzt — mit der forma informans verwechselt.

Sonach ist es unmöglich nach diesen Prinzipien, den Menschen als eine lebendige Einheit zu fassen, weil der Leib immer todte Masse bleibt, und kein eigenthümliches Leben hat. Der Leib ist nicht lebendiges, sondern todtes Organ der Seele[1]).

---

[1]) S. ph. I. qu. 76. a. 1. Necesse est dicere, quod intellectus, qui est intellectualis operationis principium, sit humani corporis forma. Illud enim, quo primo aliquid operatur, est forma ejus, cui operatio attribuitur, sicut quo primo sanatur corpus, est sanitas, et quo primo scit anima, est scientia; unde sanitas est forma corporis et scientia est forma quodammodo animae. Et hujus ratio est, quia nihil agit nisi secundum quod est actu. Unde quo aliquid est actu, eo agit. Manifestum est autem, quod primum, quo corpus vivit, est anima. Et cum vita manifestetur secundum diversas operationes in diversis gradibus viventium, id quo primo operamur unumquodque horum operum vitae, est anima. Anima enim est primum, quo nutrimur et sentimus et movemur secundum locum et similiter, quo primo intelligimus.

190. Vermöge dieser Prinzipien muß Thomas den Menschen auch als nur Eine Substanz mit zwei Elementen begreifen, und darum ist zu erwägen, wie er das Verhältniß von Form und Materie faßt.

Zunächst lehrt Thomas[1]), daß Zweierlei zu einer substanzialen Form erfordert werde. Das Erste ist, daß die Form nicht die bewirkende, wohl aber die formale Ursache ist, wodurch etwas ein Ding ist und genannt wird. Das Zweite aber ist, daß Materie und Form sich zu Einem Sein verbinden, was bei der bewirkenden Ursache nicht der Fall ist.

Hier begegnet uns wieder die Vieldeutigkeit der Form; denn sie ist der Begriff, wenn darnach ein Ding genannt wird, und Lebensprinzip, wenn dadurch etwas ist, wie der potenziale Leib durch sie wirklicher Leib wird. Aber nicht die Seele allein, sondern Seele und Leib begründet das Wesen des Menschen, weßhalb hier das Ganze und der Theil vermengt wird.

Das Zweite aber ist gleichfalls grundlos, weil wohl die accidentale Form, wie bei dem Kunstwerke, mit der Materie zu Einer Einheit verknüpft werden kann, aber nicht die substanziale Form, welche selbst die Substanz, nicht ein Theil einer Substanz ist. Die substanziale Form ist immer ein Lebensprinzip, wozu sich die Materie als abhängig verhält, weßhalb hier nicht davon die Rede sein kann, daß die zusammengesetzte Substanz in dem Einen Sein subsistirt. Hier wird dem Begriffe, der beides umfaßt, ein Bestehen in einem Anderen zugeschrieben, eine idealrealistische Verirrung.

Materie und Form faßt die Aristotelische Scholastik als innere Prinzipien; aber diese innere Verbindung wurde nie nachgewiesen, so daß der äußere Dualismus des Plato und der innere des Aristoteles dem Wesen nach identisch und widersprechend sind, weil Lebendiges und Todtes nie Ein Lebendiges bilden können. Es ist daher auch die Lehre unbeweisbar, daß Leib und Seele wie Materie und Form nur

---

[1]) S. ph. II. c. 68. Ad hoc, quod aliquid sit forma substantialis alterius, duo requiruntur. Quorum unum est, ut forma sit principium essendi substantialiter ei, cujus est forma; principium autem dico non effectivum, sed formale, quo aliquid est et denominatur ens. Unde sequitur aliud, scilicet quod forma et materia conveniant *in uno esse*, quod non contingit de principio effectivo cum eo, cui dat esse; et hoc esse est, in quo subsistit substantia composita, quae est una secundum esse ex materia et forma constans. Non autem impeditur substantia intellectualis per hoc, quod est subsistens, esse formale principium essendi materiae, quasi esse suum communicans materiae; non est enim inconveniens, quod idem sit esse, in quo subsistit compositum et forma ipsa, quum compositum non sit nisi per formam nec seorsum utrumque subsistat.

Eine Substanz bilden[1]), wenn unter Substanz eine lebendige Einheit verstanden wird; denn eine mechanische Einheit ist keine Substanz.

191. Erwägt man diese Eine Substanz näher, so geht entweder die Materie in der Form auf, so daß diese die Substanz ist, oder die Form in der Materie, so daß der Leib der Träger, die Form das Accidenz ist. Von einer Vermittlung kann da, wo ein Theil todt ist, nicht die Rede sein.

Es erhebt sich aber das weitere Bedenken gegen diese ideal-realistische Eine Substanz des Menschen, daß die Seele material und die Materie geistig, und daß der Wesensunterschied zwischen Seele und Leib völlig aufgehoben wird.

Um den Einwurf, daß der Geist nicht dem Leibe das leibliche Leben, das er selbst nicht hat, nicht geben kann, abzuweisen, nimmt Thomas[2]) an, daß die menschliche Seele dieses vermöge, da sie die unterste Stelle im Geisterreiche einnimmt. Aber dieser Grund genügt nicht, weil die Seele immer geistig bleibt und nie leiblich wird, während

---

[1]) S. ph. II. c. 69. Non est difficile solvere, quae contra praedictam unionem posita sunt. In prima enim ratione falsum supponitur; non enim corpus et anima sunt duae substantiae actu existentes, sed ex eis duobus fit una substantia actu existens; corpus enim hominis non est idem actu, praesente anima et absente, sed anima facit ipsum actu esse.

[2]) S. ph. II. c. 68. Potest autem objici, quod substantia intellectualis esse suum materiae corporali communicare non possit, ut sit unum esse substantiae intellectualis et materiae corporalis; diversorum enim generum est diversus modus essendi et nobilioris substantiae nobilius esse. Hoc autem convenienter diceretur, si eodem modo illud esse materiae esset sicut esse substantiae intellectualis. Non est autem ita; est enim materiae corporalis ut recipientis et subjecti, ad aliquid altius elevati, substantiae autem intellectualis ut principii et secundum propriae naturae congruentiam. Nihil igitur prohibet substantiam intellectualem esse formam corporis humani, quae est anima humana.

Est accipere aliquid in genere corporum, scilicet corpus humanum, aequaliter complexionatum, quod attingit ad infimum superioris generis, scilicet ad animam humanam, quae tenet ultimum gradum in genere intellectualium substantiarum, ut ex modo intelligendi percipi potest. Et inde est, quod anima intellectualis dicitur esse quasi quidam horizon et confinium corporeorum et incorporeorum, in quantum est substantia incorporea, corporis tamen forma. Non autem minus est aliquid unum ex substantia intellectuali et materia corporali, quam ex forma ignis et ejus materia, sed forte magis.

Quamvis autem sit unum esse formae et materiae, non tamen oportet, quod materia semper adaequet esse formae; imo quanto forma est nobilior, tanto in suo esse semper excedit materiam. — Unde oportet, quod id principium, quo homo intelligit, quod est anima intellectiva, et excedit materiae conditionem corporalis, non sit totaliter comprehensum a materia aut ei immersum, sicut aliae formae materiales, quod ejus operatio intellectualis ostendit, in qua non communicat materia corporalis.

sie nach Thomas eine leibliche Function ausüben soll, indem ein Theil von der Seele in die Materie versenkt, der andere aber darüber erhaben ist.

Daher muß die Seele material und immaterial, aus zwei ungleichartigen Bestandtheilen zusammengesetzt sein, so daß sie nach einer Seite vergänglich, nach der andern aber unvergänglich, oder was dasselbe, daß sie leiblich und geistig zugleich ist[1]).

192. Aber die Thomistische Lehre, daß der Mensch nur Eine Substanz und daß die Seele die einzige Form des Leibes sei[2]), wurde,

[1]) S. Thomas de pluralitate formarum (opusc. 45.): Propter hoc anima constituta est in confinio substantiarum separatarum, quae sunt incorporales, et formarum materialium, quae sunt corporales. Est enim infima formarum incorruptibilium et suprema formarum corruptibilium, et propter hoc est partim separata a materia et partim in materia; secundum intellectum namque et voluntatem separata et incorruptibilis est, et quantum ad hoc pertinet ad genus substantiarum separatarum; sed secundum alias potentias est actus materiae et secundum illas est corruptibilis; et sic pertinet ad genus formarum materialium, quae sunt corruptibiles.

[2]) Lallemandet decis. philos. p. II. de forma corporeitatis, disp. III. part. IV. Videtur nobis admittenda opinio Scoti, nempe dari formam corporeitatis. Probatur primo: Corpus denominatur corpus ab aliqua forma adveniente, sed pars compositi viventis denominatur corpus, ergo ab aliqua forma, sed non denominatur corpus ab anima, — quia nihil denominatur tale, quod nondum est, sed antequam anima informet suam compartem, jam illa compars est corpus. — Secundo: Nullum ens spiritale potest dare esse corporeum, sed anima est ens spiritale, loquendo de anima rationali, ergo non potest dare suae comparti esse corporeum et per consequens saltem in homine dabitur forma corporeitatis. — Tertio: Corpus Christi fuit idem numero vivens et mortuum, attamen dissoluta fuit anima ab ejus corpore, ergo debuit esse idem numero per aliquam formam eandem numero in corpore Christi vivo et mortuo existentem, sed hoc non habuit per animam, quia anima non remansit in corpore mortuo, ergo per formam corporeitatis; non enim alia est excogitabilis. — Quarto: Statim atque anima discessit e corpore, materia non remanet informis, ut patet, neque de novo acquiritur aliqua forma. — Quinto: Fides tenet, totam substantiam panis secundum materiam et formam substantialem converti in corpus Christi, non in animam intellectivam nec in ejus deitatem, at non potest salvari, nisi corporeitas Christi differat ab anima intellectiva.

Respondeo: illam formam corporeitatis esse substantialem. Cum vero infertur: si hoc esset, daret esse simpliciter composito et forma specifica postea adveniens adveniret enti completo proindeque accidentaliter, respondeo: quod hoc esset verum, si forma illa corporeitatis non esset subordinata; cum ergo sit forma subordinata (subordinata inquam ipsi formae specificae), ideo forma specifica adveniens dicitur dare composito esse simpliciter, forma vero corporeitatis esse corporeum, quod esse corporeum determinatur in tali vel tali specie per formam specificam; non igitur dicetur forma specifica advenire accidentaliter, cum illud esse corporeum habeat ordinem ad formam specificam; aut negandum est, quod illud esse corporeum sit esse completum, quandoquidem postulat majorem completionem, scilicet formam specificam. Illud autem ex D. Thoma adductum de forma accidentali et substantiali verum est de forma substantiali completa seu specifica. — Wie es sich mit der

da sie dem Materialismus nicht entgeht, von Scotus und seiner Schule bekämpft, indem außer der höchsten Form der Seele noch eine untergeordnete substanziale Form des Leibes angenommen wurde.

Als Gründe führen die Scotisten folgende an: 1) Der Leib heißt Leib von einer adäquaten Leibesform, nicht von der Seele; 2) kein Geist kann eine leibliche Seinsweise setzen, weßhalb die menschliche Seele, die geistig ist, dem Leibe nicht ein leibliches Leben mittheilen kann; 3) der Leib Christi war derselbe im Leben und im Tode Christi, aber im Tode war er nicht von der Seele geformt, also von seiner eigenen Form; 4) nach dem Tode besteht der Leib noch längere Zeit fort, was nur durch eine Form möglich ist; 5) die Form des Leibes Christi muß sich von der Seele Christi unterscheiden, weil die Brodsubstanz nicht in die Seele, sondern in den Leib Christi verwandelt wird.

Den Haupteinwurf der Thomisten, daß die substanziale Leibesform und nicht die vernünftige Seele dem Zusammengesetzten das Sein gäbe, widerlegen die Scotisten dadurch, daß sie die Leibesform als eine untergeordnete, die Seele aber als die spezifische und vollständige fassen.

193. Nachdem wir das Wesen des Menschen nach der Kirchenlehre und nach der Thomistischen und Scotistischen Interpretation kennen gelernt haben, müssen wir die Bestandtheile des Menschen näher entwickeln, soweit es hier geboten ist.

Die Physiologie ist ganz zu übergehen und nur nach dem Lebensprinzipe zu berühren. Es fragt sich nämlich, da man eine Pflanzenseele, eine Thierseele, so wie eine vernünftige oder eine ernährende, fühlende und erkennende Seele unterscheidet, ob im Menschen drei oder zwei oder nur Eine Seele sei. So viele Substanzen, so viele Lebensprinzipe müssen bestehen, also nach Scotus zwei, nach Thomas nur Ein Lebensprinzip. Die Pflanzenseele fällt hinweg, da die Thierseele ernährt und fühlt und bewegt; aber nach Thomas[1]) zerstört die Geistseele die zwei vorangehenden und vollzieht ihre Functionen.

---

Günther'schen Speculation über diesen Punkt verhalte, siehe unser Werk: Die Günther'sche Philosophie. Schaffhausen 1852. S. 211. §. 76.

[1]) I. qu. 76. a. 3. Sic ergo dicendum, quod eadem numero est anima in homine sensitiva et intellectiva et nutritiva. Quomodo autem hoc contingat, de facili considerari potest, si quis differentias specierum et formarum attendat. Inveniuntur enim rerum species et formae differre ab invicem secundum perfectius et minus perfectum; sicut in rerum ordine animata perfectiora sunt inanimatis et animalia plantis et homines animalibus brutis, et in singulis horum generum sunt gradus diversi. Et ideo Aristoteles in 8. Metaph. text. 10. assimilat species rerum numeris, qui differunt specie secundum additionem vel subtractionem unitatis, et in 2. de anima text. 30. et 31. comparat diversas animas speciebus figurarum, quarum una continet aliam, sicut pentagonum continet tetragonum et excedit. Sic igitur anima intellectiva continet in sua virtute, quidquid habet anima sensitiva brutorum

Aber wie dieses möglich sei, daß die Geistseele eine thierische Function übe, ist nicht begreiflich zu machen. Dazu kommt noch, daß nach Thomas[1]) alle Kräfte und Vermögen und Acte nicht das Wesen der Seele, sondern nur Anhängsel sind, da bei Gott nur beides identisch sein soll; aber dieses ist unmöglich, weil der Act lebendig mit der Substanz zusammenhängt.

Thomas kennt keine Entwicklung und Entfaltung der Seele, sondern nur eine unerklärliche Verursachung der Vermögen und Acte; denn bei der Entfaltung sind die Vermögen und Kräfte im Wesen keimartig und grundhaft enthalten, während Thomas sagt, daß die Geistseele der Kraft nach die Thätigkeiten der anderen Seelen in sich schließt oder sie erzeugen kann, ohne daß sie in ihr enthalten sind, da die Seele und ihre Vermögen nicht zusammenfallen (47.).

Indessen wurde diese wunderliche Ansicht von den Nominalisten und Scotisten verworfen[2]).

---

et nutritiva plantarum. Sicut ergo superficies, quae habet figuram pentagonam, non per aliam figuram est tetragona et per aliam pentagona, quia superflueret figura tetragona, ex quo in pentagona continetur, ita nec per aliam animam Socrates est homo et per aliam animal, sed per unam et eamdem.

Ad 1. d. quod anima sensitiva non habet incorruptibilitatem ex hoc, quod est sensitiva, sed ex hoc, quod est intellectiva, ei incorruptibilitas debetur.

Ad 3. d. quod prius embrio habet animam, quae est sensitiva tantum, qua ablata advenit perfectior anima, quae est simul sensitiva et intellectiva.

Art. 4. Unde dicendum est, quod nulla alia forma substantialis est in homine nisi sola anima intellectiva et quod ipsa sicut virtute continet animam sensitivam et nutritivam, ita virtute continet omnes inferiores formas et facit ipsa sola, quidquid imperfectiores formae in aliis faciunt.

1) I. qu. 77. a. 1. Impossibile est dicere, quod essentia animae sit ejus potentia, licet hoc quidam posuerint; et hoc dupliciter ostenditur. Primo, quia, cum potentia et actus dividant ens et quodlibet genus entis, oportet, quod ad idem genus referatur potentia et actus, et ideo si actus non est in genere substantiae, potentia, quae dicitur ad illum actum, non potest esse in genere substantiae. Operatio autem animae non est in genere substantiae, sed in solo Deo operatio est ejus substantia. — Secundo hoc etiam impossibile apparet in anima. Nam anima secundum suam essentiam est actus. Si ergo ipsa essentia animae esset immediatum operationis principium, semper habens animam, actu haberet opera vitae, sicut semper habens animam actu est vivum. Unde quod sit in potentia adhuc ad alium actum, hoc non competit ei secundum suam essentiam, in quantum est forma, sed secundum suam potentiam.

Art. 6. Sed contra, potentiae animae sunt quaedam proprietates naturales ipsius. Sed subjectum est causa propriorum accidentium. — Ergo potentiae animae procedunt ab ejus essentia sicut a causa. — Ad 1. d. quod ab uno simplici possunt naturaliter multa procedere ordine quodam, et iterum propter diversitatem recipientium. Sic igitur ab una essentia animae procedunt multae et diversae potentiae, tum propter ordinem potentiarum, tum propter diversitatem organorum corporalium.

2) Arriaga cursus philos. disp. 111. n. 118. Ultima et vera sententia omnes

194. Von den rein geistigen Vermögen und Acten, wozu das Erkennen und Wollen gehört, enthält die aristotelisch-scholastische Lehre manches Eigenthümliche in Betreff des Menschen; denn nur das Abweichende wollen wir hier zunächst berühren.

Das Erkenntnißvermögen enthält nach Aristoteles und Thomas eine doppelte Kraft, so ferne es so zu sagen Vater und Mutter, activ und passiv ist, oder wie eine zu formende Materie und eine causa efficiens sich verhält. Das erste Vermögen heißt intellectus possibilis (die bildsame Vernunft), das zweite aber intellectus agens (die bildende Vernunft). Hier tritt offen die mechanische Auffassung des Lebendigen und die Unmöglichkeit, die lebendige Entwicklung zu erklären, hervor; da es aber widersprechend erscheint, daß die Vernunft zugleich Vater und Mutter ist, gestaltet wird und selbst gestaltet, so entstanden hinsichtlich der Einheit der Vernunft die größten Widersprüche[1]). Denn Thomas muß mit dem Christenthume behaupten, daß dieselbe Vernunft activ und passiv sei, da im Gegentheile der Geist alle Selbstheit verlieren müßte; aber alle Arabische Philosophen konnten die peripatetischen Prinzipien nicht anders als so verstehen, daß ein getrennter Geist, eine allgemeine Vernunft, in den einzelnen Menschen einwirkt. Gegen die Averrhoisten schrieb Thomas eine eigene Abhandlung de unitate intellectus[2]).

---

potentias, nulla excepta, realiter idemtificat cum anima. Hanc tenent Nominales omnes, D. Bonavent. et Scotus, quem Scotistae omnes sequuntur.

[1]) S. ph. II. c. 78. Quod non fuit sententia Aristotelis, quod intellectus agens sit substantia separata, sed magis, quod sit aliquid animae.

Quia vero plures opinioni suprapositae assentiunt, credentes eam fuisse opinionem Aristotelis, ostendendum est ex verbis ejus, quod ipse hoc non sentit de intellectu agente, quod sit substantia separata.

Dicit enim (de anima, III. text. 17 et 18.), quod sicut in omni natura est aliquid quasi materia in unoquoque genere (et hoc est in potentia ad omnia, quae sunt illius generis), et aliquid quasi efficiens (quod facit omnia, quae sunt illius generis, sicut se habet *ars ad materiam*), necesse est et in anima esse has differentias, et hujusmodi quidem, scilicet: quod in anima est sicut materia, est intellectus possibilis, in quo fiunt omnia intelligibilia; ille vero, qui in anima est sicut efficiens causa, est intellectus, quo est omnia facere, scilicet intelligibilia in actu, id est intellectus agens, qui est sicut habitus et non sicut potentia. Qualiter autem dixerit intellectum agentem habitum, exponit subjungens (text. 18.), quod est sicut lumen; quodam enim modo lumen facit potentia colores esse actu colores, in quantum scilicet facit eos visibiles actu; hoc autem circa intelligibilia attribuitur intellectui agenti. Ex his autem manifeste habetur, quod intellectus agens non sit substantia separata, sed magis aliquid animae; expresse enim dicit, quod intellectus possibilis et agens sunt differentiae animae, et quod sunt in anima; neutra ergo earum est substantia separata.

[2]) Opusc. 16. Inolevit jam dudum circa intellectum error apud multos, ex dictis Averrhois sumens exordium, qui asserere nititur intellectum, quem Aristoteles

Thomas sucht nun zu beweisen, daß sowohl der *νοῦς παθητικὸς* als *ποιητικὸς* nicht außer, sondern im Menschen und nur Eine Intelligenz sei. Die Beweise für den intellectus possibilis [1]) stützen sich darauf, daß die Seele als forma corporis einzeln und dem Menschen immanent bestehen muß, daß die Werkzeuge für jedes Werk eigenthümlich sein müssen und daß die Seele nicht in jeden Leib wandern könne, wie die Pythagoräer sagen, u. s. w., auf Gründe, deren Gewicht nicht zu leugnen ist, obschon sie, im ganzen Systeme betrachtet, sehr zweifelhaft werden.

Weniger genügend und schon bei dem ersten Anblick erscheinen als zweifelhaft die Gründe [2]), daß der intellectus agens etwas im Menschen sei, weil die menschliche Intelligenz nur durch Theilnahme erkenne und der Urintelligenz zwar bedürfe, aber selbst eine mitgetheilte Kraft zu erkennen besitze, wie die Sonne und der Mensch erzeugen.

---

possibilem vocat, esse quamdam substantiam secundum esse a corpore separatam et aliquo modo uniri ei ut formam; et ulterius, quod iste intellectus possibilis sit unus omnium. — Nec id nunc agendum est, ut positionem praedictam ostendamus erroneam, quia repugnat veritati fidei; hoc enim cuique satis in promptu apparere potest. — Intendimus autem ostendere positionem praedictam non minus contra philosophiae principia esse, quam contra fidei documenta.

1) S. ph. II. c. 73. Ex praemissis evidenter ostenditur, non esse unum intellectum possibilem omnium hominum, qui sunt et qui erunt et qui fuerunt, ut Averrhoes fingit.

Ostensum est autem, quod substantia intellectus unitur corpori humano ut forma. Impossibile est autem, unam formam esse nisi unius materiae, quia proprius actus in propria potentia fit; sunt enim ad invicem proportionata. Non est igitur intellectus unus omnium hominum.

Adhuc: Unicuique motori debentur propria instrumenta; alia enim sunt instrumenta tibicinis, alia architectonis. Intellectus autem comparatur ad corpus ut motor ipsius, sicut Aristoteles declarat. Sicut igitur impossibile est, quod architecton utatur instrumentis tibicinis, ita impossibile est, quod intellectus unius hominis sit intellectus alterius hominis.

Praeterea: Aristoteles reprehendit antiquos de hoc, quod disserentes de anima nihil de proprio susceptibili dicebant, quasi esset contingens secundum Pythagoricas fabulas, quamlibet animam quodlibet corpus inducere. Non est igitur possibile, quod anima canis ingrediatur corpus lupi vel anima hominis aliud corpus quam hominis. Sed quae est proportio animae hominis ad corpus hominis, eadem est proportio animae hujus hominis ad corpus hujus hominis. Non est igitur possibile animam hujus hominis ingredi aliud corpus quam istius hominis. Sed anima hujus hominis est, per quam hic homo intelligit. Non est igitur unus intellectus istius et illius hominis.

2) I. qu. 79. a. 4. Intellectus agens, de quo philosophus loquitur, est aliquid animae. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod supra animam intellectivam humanam necesse est ponere aliquem superiorem intellectum, a quo anima virtutem intelligendi obtineat. Semper enim quod participat aliquid et quod est mobile et quod est imperfectum, praeexigit ante se aliquid, quod est per essentiam suam tale

Aber gerade der zweideutige Ausdruck der Theilnahme erregt Bedenken; denn auf das Mitgetheilte bezogen, so ist die Menschenseele dieses Mitgetheilte selbst, aber nicht eine Kraft; auf die Thätigkeit bezogen, so heißt durch Theilnahme erkennen, durch die Urintelligenz, also nicht durch sich erkennen.

Dieses ergibt sich auch daraus, daß die Creatur nicht actus purus ist, also durch Gott aus der Potenzialität zur Thätigkeit übergeht, und daher auch nicht aus sich erkennen kann, weßhalb ein intellectus agens außer einem possibilis nicht möglich ist. Und daher ist hier die größte Gefahr für den Pantheismus vorhanden, der nur durch andere Prinzipien überwunden werden kann.

Die anderen Fragen über die Erkenntnißlehre wurden in der Grundlegung bereits beantwortet, weßhalb wir nur noch erwähnen, daß in der Lehre vom Gedächtnisse [1]) dieses Schwanken zwischen dem Sensualismus und Spiritualismus klar hervortritt; denn der Geist erkennt das Universale, der Sinn das Particulare, und ebenso ist das Gedächtniß für das Allgemeine geistig, für das Besondere aber sinnlich, wie die Seele als forma corporis geistig und leiblich ist.

195. Was das Willensvermögen anlangt, so unterscheidet Thomas bei dem Menschen ein sinnliches und geistiges Begehrungsvermögen, welches von einander unterschieden sein soll. Aber weil die Seele das einzige Lebensprinzip im Menschen ist, so kann das sinnliche Begehrungsvermögen nicht wesentlich von dem übersinnlichen unterschieden sein,

---

et quod est immobile et perfectum. Anima autem humana intellectiva dicitur per participationem intellectualis virtutis. Oportet ergo esse aliquem altiorem intellectum, quo anima juvetur ad intelligendum.

Posuerunt ergo quidam hunc intellectum secundum substantiam separatum esse intellectum agentem, qui quasi illustrando phantasmata facit ea intelligibilia actu. Sed dato, quod sit aliquis talis intellectus agens separatus, nihilominus tamen oportet ponere in ipsa anima humana aliquam virtutem ab illo intellectu superiori participatam, per quam anima facit intelligibilia in actu, sicut — non solus sol generat hominem, sed est in homine virtus generativa hominis, et similiter in aliis animalibus perfectis. Nihil autem est perfectius in inferioribus rebus anima humana. Unde oportet dicere, quod in ipsa sit aliqua virtus derivata a superiori intellectu, per quam possit phantasmata illustrare. Et hoc experimento cognoscimus, dum percipimus, nos abstrahere formas universales a conditionibus particularibus, quod est facere actu intelligibilia.

Art. 4. Si intellectus agens sit aliquid animae, ut quaedam virtus ipsius, necesse est dicere, quod sunt plures intellectus agentes secundum pluralitatem animarum.

1) I. qu. 79. a. 6. Si memoria accipitur solum pro vi conservativa specierum, oportet dicere memoriam esse in intellectiva parte. Si vero de ratione memoriae sit, quod ejus objectum sit praeteritum ut praeteritum, memoria in parte intellectiva non erit, sed sensitiva tantum, quae est apprehensiva particularium.

weil die Seele beides verursacht, während Thomas[1]) daraus, daß das Object beider Vermögen unterschieden ist, auch ihre Verschiedenheit ableitet.

Das sinnliche Begehrungsvermögen nennt Thomas[2]) auch Sinnlichkeit (sensualitas) und er theilt es in den appetitus irascibilis et concupiscibilis[3]), je nachdem die Objecte mit Anstrengung oder ohne solche angestrebt werden. Aber damit kommt er mit der Wirklichkeit und der Religion in Widerspruch, indem die drei Hauptugenden, Glaube, Hoffnung und Liebe, doch dem Geiste und nicht dem Leibe eignen; aber hier macht er die Unterscheidung, daß diese Tugenden, so ferne sie einen blosen Affect ohne Leidenschaft bezeichnen, auch dem Geiste zugehören[4]). Man sieht hier wiederum die Lehre durchschlagen, daß der Geist nichts weiter oder hauptsächlich nur erkennend ist, weßhalb auch der Wille und das Erkenntnißvermögen bei der Creatur, wie bei

---

1) I. qu. 80. a. 2. Necesse est dicere, appetitum intellectivum esse aliam potentiam a sensitivo. Potentia enim appetitiva est potentia passiva, quae nata est moveri ab apprehenso; unde appetibile apprehensum est movens non motum; appetitus autem movens motum. Passiva autem et mobilia distinguuntur secundum distinctionem activorum et motivorum, quia oportet motivum esse proportionatum mobili et activum passivo; et ipsa potentia passiva propriam rationem habet ex ordine ad suum activum. Quia igitur est alterius generis apprehensum per intellectum et apprehensum per sensum, consequens est, quod appetitus intellectivus sit alia potentia a sensitivo.

2) I. qu. 81. a. 1. Per sensualem motum intelligitur operatio appetitivae virtutis. Et sic sensualitas est nomen appetitus sensitivi.

3) L. c. a. 2. Appetitus sensitivus est una vis in genere, quae sensualitas dicitur, sed dividitur in duas potentias, quae sunt species appetitus sensitivi, scilicet in irascibilem et concupiscibilem. — Quia appetitus sensitivus est inclinatio consequens apprehensionem sensitivam, sicut appetitus naturalis est inclinatio consequens formam naturalem, necesse est, quod in parte sensitiva sint duae appetitivae potentiae: una, per quam anima simpliciter inclinatur ad prosequendum ea, quae sunt convenientia secundum sensum et refugiendum nociva; et haec dicitur concupiscibilis; alia vero, per quam animal resistit impugnantibus, quae convenientia impugnant, et nocumenta inferunt; et haec vis vocatur irascibilis; unde dicitur, quod ejus objectum est arduum, quia scilicet tendit ad hoc, quod superet contraria et supereminenat eis. Hae autem duae inclinationes non reducuntur in unum principium, quia interdum anima tristibus se ingerit contra inclinationem concupiscibilis, ut secundum inclinationem irascibilis impugnet contraria.

4) I. qu. 82. a. 5. Ad 1. d. quod amor, concupiscentia et hujusmodi dupliciter accipiuntur; quandoque quidem, secundum quod sunt quaedam passiones cum quadam scilicet concitatione animi provenientes; et sic communiter accipiuntur, et hoc modo sunt solum in appetitu sensitivo. Alio modo significant simplicem affectum absque passione vel animi concitatione, et sic sunt actus voluntatis, et hoc etiam modo attribuuntur angelis et Deo. Sed prout sic accipiuntur, non pertineant ad diversas potentias, sed ad unam tantum potentiam, quae dicitur voluntas.

Gott zusammenfallen sollten. Aber trotzdem wird Gott auch eine Liebe zugeschrieben.

Daß der Mensch einen wahlfreien Willen hat, leitet Thomas[1]) daraus ab, daß er ein Schlußvermögen hat, welches über das Einzelne sich erhebt und den Willen befähigt, nach Diesem oder Jenem zu streben. Aber dieses ist doch nur die Grundvoraussetzung, aber nicht das Wesen der Willkür (liberum arbitrium), und gerade hierin greift Thomas fehl, indem er von einem freien Urtheile (libere judicat), statt von einer freien Entscheidung spricht. Im Uebrigen kennt Thomas[2]) den Unterschied von der intellectualen und Willensbestimmung und er huldigt keinem absoluten Determinismus, welcher die Willensfreiheit vernichtet; aber der relative, von der Intelligenz stammende Antrieb zwingt den Willen nicht.

Hieher kann auch die Lehre vom Gewissen gezogen werden, obwohl sie Thomas[3]) bei der Lehre vom Erkenntnißvermögen behandelt.

---

[1]) I. qu. 83. a. 1. Quaedam agunt absque judicio, sicut lapis movetur deorsum et similiter omnia cognitione carentia. Quaedam autem agunt judicio, sed non libero, sicut animalia bruta; judicat enim ovis videns lupum, eum esse fugiendum, naturali judicio et non libero. — Sed homo agit judicio, quia per vim cognoscitivam judicat aliquid esse fugiendum vel prosequendum. Sed quia judicium istud non est ex naturali instinctu in particulari operabili, sed ex collatione quadam rationis, ideo agit libero judicio, potens in diversa ferri. Ratio enim circa contingentia habet viam ad opposita; — particularia autem operabilia sunt quaedam contingentia, et ideo circa ea judicium rationis ad diversa se habet et non est determinatum ad unum. Et pro tanto necesse est, quod homo sit liberi arbitrii ex hoc ipso, quod rationalis est.

Art. 2. Quamvis liberum arbitrium nominet quemdam actum secundum propriam significationem vocabuli, secundum tamen communem usum loquendi liberum arbitrium dicimus id, quod est hujus actus principium, scilicet quo homo libere judicat. —

[2]) I. qu. 82. a. 4. Aliquid dicitur movere dupliciter. Uno modo per modum finis, sicut dicitur, quod finis movet efficientem; et hoc modo intellectus movet voluntatem, quia bonum intellectum est objectum voluntatis et movet ipsam ut finis. Alio modo dicitur aliquid movere per modum agentis, sicut alterans movet alteratum et impellens movet impulsum et omnes animae vires.

Art. 2. Ad 1. d. quod voluntas in nihil potest tendere nisi sub ratione boni. Sed quia bonum est multiplex, propter hoc non ex necessitate determinatur ad unum.

[3]) I. qu. 79. a. 12. Constat, quod sicut ratio speculativa ratiocinatur de speculativis, ita ratio practica ratiocinatur de operabilibus. Oportet igitur naturaliter nobis esse indita sicut principia speculabilium, ita et principia operabilium. Prima autem principia speculabilium nobis naturaliter indita non pertinent ad aliquam specialem potentiam, sed ad quemdam specialem habitum, qui dicitur intellectus principiorum. Unde et principia operabilium nobis naturaliter indita non pertinent ad specialem potentiam, sed ad specialem habitum naturalem, quem

Er faßt es als praktische Vernunft und nennt die Vernunft, so ferne sie allgemeine praktische Grundsätze enthält, synteresis, (συντήρησις — wofür die ganze Scholastik synderesis sagt), und conscientia, so ferne sie dieselben auf einen besonderen Fall anwendet, also, wie man später sagte: judicium, quo judicamus, quid hic et nunc agendum sit. Und mit dieser höchst mangelhaften Bestimmung und Entwicklung begnügte man sich das ganze Mittelalter hindurch und selbst die Gegenwart kennt nichts Besseres.

196. Nachdem wir die Vielheit und die Vermögen des Menschen kennen gelernt haben, übrigen noch einige Bestimmungen, die mehr den gesammten Menschen betreffen und sich auf die Einheit nach Innen und Aussen beziehen.

Was die ursprüngliche Schöpfung des Menschen anlangt, so bespricht Thomas die Lehre der heil. Schrift, wornach Adam und Eva als das erste Menschenpaar von Gott geschaffen, herrlich ausgestattet und in das Paradies versetzt wurden. Die Lehre von der Einheit des Menschengeschlechtes, welche Thomas nicht weiter verfolgt, liegt darin, daß Gott nicht mehre Menschenpaare erschaffen, ja, daß er selbst die Eva aus Adam bildete und erschuf, weßhalb aus dem Einen Adam das ganze Geschlecht stammt, gleichwie das gefallene Geschlecht von dem zweiten Adam wiederum neugeschaffen wurde.

Daß der menschliche Leib von Gott erschaffen worden, steht unbestritten fest; aber hinsichtlich der Seele lehrten Viele, daß sie aus der göttlichen Wesenheit genommen worden, zumal die Schrift sagt, daß Gott dem Adam den Lebensodem in das Angesicht gehaucht habe. Thomas [1]) erwähnt außer diesem Grunde auch noch als Beweise, daß

---

dicimus synderesim. Unde et synderesis dicitur instigare ad bonum et murmurare de malo, in quantum per prima principia procedimus ad inveniendum et judicamus inventa. Patet ergo, quod synderesis non est potentia, sed habitus naturalis.

Art. 13. Conscientia proprie loquendo non est potentia, sed actus. Et hoc patet tum ex ratione nominis, tum etiam ex his, quae secundum communem usum loquendi conscientiae attribuuntur. Conscientia enim secundum proprietatem vocabuli importat ordinem scientiae ad aliquid, nam conscientia dicitur cum alio scientia. Applicatio autem scientiae ad aliquid fit per actum aliquem. Unde ex ista ratione nominis patet, quod conscientia sit actus. Idem autem apparet ex his, quae conscientiae attribuuntur. Dicitur enim conscientia testificari, ligare vel instigare, vel etiam accusare vel etiam remordere sive reprehendere. Et haec omnia consequuntur applicationem alicujus nostrae cognitionis vel scientiae ad ea, quae agimus.

[1]) S. ph. II. c. 85. Ex his etiam patet, animam non esse de substantia Dei. Ostensum est enim, divinam substantiam esse aeternam, nec aliquid ejus de novo incipere. Animae autem humanae non fuerunt ante corpora. Non igitur anima potest esse de substantia divina.

Amplius: Ostensum est, quod Deus nullius rei forma esse potest. Anima autem humana est forma corporis. Non igitur est de substantia divina.

Viele gar keine unkörperliche Substanz annehmen, und daß Gott nach Anderen der intellectus agens aller Menschen sei. Diese pantheistische Lehre widerlegt er mit den bekannten Gründen.

197. Was die Fortpflanzung des Menschen nach Leib und Seele anlangt, so kennt Thomas wohl eine leibliche, aber keine geistige Fortpflanzung.

Da hinsichtlich der Menschenseele drei Lehren vorgetragen werden, der Präexistentianismus, der Generatianismus und Creatianismus, wovon die Kirche nur den ersteren verworfen, so spricht sich Thomas nur für den Creatianismus aus und widerlegt die zwei anderen Ansichten.

Den Präexistentianismus des Plato und Origenes bekämpft Thomas [1]) mit theologischen und philosophischen Gründen in beiden Summen, die wir übergehen, da sie für unsere Zeit wenig Interesse bieten und im Vorstehenden enthalten sind.

---

Praeterea: Omne illud, ex quo fit aliquid, est in potentia ad id, quod fit ex eo. Substantia autem Dei non est in potentia ad aliquid, quum sit purus actus.

Videtur autem haec opinio ex triplici fonte processisse. Quidam enim posuerunt, nullam substantiam incorpoream esse; unde nobilissimum corporum Deum esse dicebant, sive hoc esset aer, sive ignis, sive quodcumque aliud principium ponebant; et de natura hujusmodi corporis animam esse dicebant.

Quidam vero posuerunt, intellectum omnium hominum esse unum, vel agentem tantum vel agentem et possibilem simul, et quia quamlibet substantiam separatam antiqui Deum esse dicebant, sequebatur animam nostram, id est intellectum, quo intelligimus, esse divinae naturae.

Potuit autem ex ipsa similitudine animae nostrae ad Deum haec opinio nasci. Intelligere enim, quod maxime aestimatur proprium Dei, nulli substantiae in mundo inferiori convenire invenitur nisi homini propter animam; unde videri potuit animam ad naturam divinam pertinere. Adhuc etiam coadjuvare videtur, quod subditur: Formavit Dominus Deus hominem de limo terrae et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitae (Gen. II, 7).

[1]) qu. 118. a. 3. Quidam posuerunt, quod animae intellectivae accidat uniri corpori, ponentes eam esse ejusdem conditionis cum substantiis spiritualibus, quae corpori non uniuntur; et ideo posuerunt, animas hominum simul a principio cum angelis creatas.

Sed haec opinio falsa est, primo quidem quantum ad radicem; si enim accidentaliter conveniret animae corpori uniri, sequeretur, quod homo, qui ex ista unione constituitur, esset ens per accidens, vel quod anima esset homo, quod falsum est. Secundo apparet falsitas in ipsa positione. Si enim animae naturale est, corpori uniri, esse sine corpore est sibi contra naturam et sine corpore existens non habet suae naturae perfectionem. Non fuit autem conveniens, ut Deus ab imperfectis suum opus inchoaret et ab his, quae sunt praeter naturam; non enim fecit hominem sine manu aut sine pede, quae sunt partes naturales hominis; multo igitur minus fecit animam sine corpore.

Si vero aliquis dicat, quod non est naturale animae corpori uniri, oportet inquirere causam, quare sit corpori unita. Oportet autem dicere, quod aut hoc sit factum ex ejus voluntate aut ex alia causa. Si ex ejus voluntate, videtur hoc esse

Was den Generatianismus anlangt, so lehrt Thomas [1]), daß die thierische oder sensitive Seele mit dem Samen überpflanzt werde; aber diese Ueberpflanzung beschränkt er nur auf die Thiere, nicht auf den Menschen, wo eine solche Ueberpflanzung schon darum nicht möglich ist, weil die vernünftige Seele allein das Lebensprinzip nach Thomas bildet.

Aber gerade hier verwickelt sich Thomas bei dem Menschen in eine unlösbare Schwierigkeit, da die von Gott geschaffene Seele nach der ganzen Scholastik nicht im ersten Augenblicke des neuen Individuum schon wirksam ist, sondern erst im vierzigsten Tage sich verbindet. Daher muß der Fetus mehre Stadien und Verwandlungen durchmachen, ohne inneres Prinzip, weil das Leben des Fetus doch sich nicht selbst steigern, sondern nur ausentwickeln kann. Aber die vegative Seele kann nicht zur sensitiven, wie diese nicht zur intellectuellen werden. Nun nimmt Thomas [2]) das Unmögliche an, daß durch eine mitgetheilte Kraft des Vaters dieser Prozeß sich vollziehe, da doch die Zeugung

---

inconveniens. Primo quidem, quia haec voluntas irrationabilis esset, si non indigeret corpore et vellet ei uniri; si enim eo indigeret, naturale esset ei, quod corpori uniretur, quia natura non deficit in necessariis. Secundo, quia nulla ratio esset, quare animae a principio mundi creatae post tot tempora voluntas accesserit, ut nunc corpori uniatur. Tertio, quia videtur a casu esse, quod haec anima huic corpori uniretur, cum ad hoc requiratur concursus duarum voluntatum, scilicet animae advenientis et hominis generantis. Si autem praeter voluntatem ipsius corpori unitur et praeter ejus naturam, oportet, quod hoc sit ex causa violentiam inferente; et sic erit poenale et triste, quod est secundum errorem Origenis. — Unde cum haec sint inconvenientia, simpliciter confitendum est, quod animae non sunt creatae ante tempora, sed simul creantur, cum corporibus infunduntur. S. ph. II. c. 83 et 84.

[1]) L. c. a. 1. Utrum anima sensitiva traducatur cum semine. Quidam posuerunt, animas sensitivas animalium a Deo creari. Quae quidem positio conveniens esset, si anima sensitiva esset res subsistens, habens per se esse et operationem. Sed ista radix est falsa. Et ideo cum non sit forma subsistens, habet se in essendo ad modum aliarum formarum corporalium, quibus per se non debetur esse, sed esse dicuntur, in quantum composita subsistentia per eas sunt. Unde et ipsis compositis debetur fieri. Et quia generans est simile generato, necesse est, quod naturaliter tam anima sensitiva, quam aliae hujusmodi formae producantur in esse ab aliquibus corporalibus agentibus transmutantibus materiam de potentia in actum per aliquam virtutem corpoream, quae est in eis.

[2]) S. ph. II. c. 89. Relinquitur, quod formatio corporis, praecipue quantum ad primas et principales partes, non est ab anima genita nec a virtute formativa agente ex vi ejus, *sed agente ex vi animae generativae patris,* cujus opus est facere simile generanti secundum speciem. Haec igitur vis formativa eadem manet in spiritu praedicta, a principio formationis usque in finem; species tamen formati non manet eadem; nam primo habet formam seminis, postea sanguinis, et sic inde quousque veniat ad ultimum complementum.

mit der ersten Setzung vollzogen ist und nicht mehre Tage dauern kann; oder wenn diese Kraft anfänglich mitgetheilt wurde, so muß sie ein Lebensprinzip sein, welches der Fetus selbst ist, und welches sich selbst nicht steigern kann. Es muß daher im ersten Augenblicke die vernünftige Seele im Gezeugten sein und wirken.

Nun sucht Thomas [1]) negativ den Creatianismus durch die Widerlegung des Generatianismus zu beweisen; aber schon die Thesis: ob die vernünftige Seele aus dem Samen verursacht werde, zeigt hier das Mißverständniß, da nach dem Generatianismus die Seele aus der Seele und der Leib aus dem Leibe zusammen und zumal entsteht. Daher kann gegen ihn nur dann ein Gegenbeweis geliefert werden, wenn dargethan wird, daß die Seele sich nicht lebendig mittheilen kann, weil die Zeugung nicht wesenhaft von der lebendigen Mittheilung sich unterscheidet. Aber die göttliche Liebe und der religiöse Bezug ist eine solche Mittheilung und von der Zeugung nicht absolut und wesenhaft unterschieden.

Wenn nun Thomas eine solche Zeugung, die er als Theilung bezeichnet, für unmöglich und materialistisch hält, so übersieht er selbst

I. qu. 118. a. 2. ad 2. Et ideo dicendum est, quod cum generatio unius semper sit corruptio alterius, necesse est dicere, quod tam in homine, quam in animalibus aliis, quando perfectior forma advenit, fit corruptio prioris, ita tamen, quod sequens forma habet, quidquid habebat prima et adhuc amplius, et sic per multas generationes et corruptiones pervenitur ad ultimam formam substantialem tam in homine, quam in aliis animalibus. Et hoc ad sensum apparet in animalibus ex putrefactione generatis. Sic igitur dicendum est, quod anima intellectiva creatur a Deo in fine generationis humanae, quae simul est et sensitiva et nutritiva, corruptis formis praeexistentibus.

[1]) L. c. Art. 2. Utrum anima intellectiva causetur ex semine. Impossibile est, virtutem activam, qua eest in materia, extendere suam actionem ad producendum immaterialem effectum. Manifestum est autem, quod principium intellectivum in homine est principium transcendens materiam; habet enim operationem, in qua non communicat corpus. Et ideo impossibile est, quod virtus, quae est in semine, sit productiva intellectivi principii. Similiter etiam, quia virtus, quae est in semine, agit in virtute animae generantis, secundum quod anima generantis est actus corporis utens ipso corpore in sua operatione; in operatione autem intellectus non communicat corpus; ideo virtus intellectivi principii, prout intellectivum est, non potest a semine provenire. Et ideo philosophus in lib. 2 de gen. anim. c. 3 dicit: Relinquitur intellectum solum deforis advenire.

Similiter etiam anima intellectiva, cum habeat operationem vitae sine corpore, est subsistens, et ita sibi debetur esse et fieri, et cum sit immaterialis substantia, non potest causari per generationem, sed solum per creationem a Deo. Ponere ergo animam intellectivam a generante causari, nihil est aliud, quam ponere eam non subsistentem, et per consequens corrumpi eam cum corpore. Et ideo haereticum est dicere, quod anima intellectiva traducatur cum semine.

seine Prinzipien, wornach die vernünftige Seele selbst das leibliche Leben erzeugt, also einen materialen Act vollzieht, und er widerspricht sich selbst mit der Lehre, daß das Erkennen durch kein leibliches Organ sich vollzieht, womit er die Seele als forma corporis leugnet. Zudem ist die Zeugung keine Theilung, sondern eine Wesensmittheilung, weßhalb Thomas[1]) nichts gegen die Zeugung, sondern nur etwas gegen eine falsche Lehre von ihr beweist.

Zwar führt Thomas[2]) auch directe Beweise für den Creatianismus an; aber sie erscheinen nicht als zureichend. Auf andere, vornehmlich theologische Gründe legt Thomas wenig Rücksicht, obschon der Uebergang der Ursünde nicht aus der nur leiblichen Zeugung, da der Leib nicht der Träger der Sünde ist, erklärt werden kann, da die Ansicht von einer blosen Imputation der Erbsünde unkirchlich ist und Gott selbst die Seele nicht sündhaft schaffen kann. Es sprechen alle philosophischen und theologischen Gründe gegen den Creatianismus, obschon er seit der Scholastik beinahe ausschließlich gelehrt wird[3]).

---

[1]) S. ph. II. c. 86. Ridiculum est dicere aliquam intellectualem substantiam vel per divisionem corporis dividi vel etiam ab aliqua virtute corporea produci. Sed anima humana est quaedam intellectualis substantia. Non igitur potest dici, quod dividatur per divisionem seminis neque quod producatur in esse a virtute activa, quae est in semine, et sic nullo modo per seminis traductionem anima humana incipit esse.

[2]) S. ph. II. c. 87. Ostendi potest, quod solus Deus animam humanam in esse producit. Omne enim, quod in esse producitur, vel generatur per se aut per accidens vel creatur. Anima autem humana non generatur per se, quum non sit composita ex materia et forma; neque generatur per accidens; quum enim sit forma corporis, generaretur per corporis generationem, quae est ex virtute activa seminis. Quum ergo anima humana de novo esse incipiat, (non enim est aeterna nec praeexistit corpori), relinquitur, quod exeat in esse per creationem.

[3]) Klee führt in seiner kath. Dogmatik, II. B. S. 298 — 304 Gründe für den Generatianismus an, welche Pabst und Staudenmaier vergeblich zu widerlegen suchen, was auch von Anderen gilt, wie der Verfasser in einem Artikel: Der Generatianismus und seine Gegner, in der Kath. Vierteljahresschrift für Wissenschaft und Kunst. Köln, 1848. Erstes Heft, S. 65 bewiesen hat. — Auch ist es kein Präjudiz gegen den Generatianismus, wenn die Schrift von Dr. Frohschammer: Ueber den Ursprung der Menschlichen Seelen, Rechtfertigung des Generatianismus, München, 1854, auf den Index gesetzt wurde; denn so anerkennenswerth die positive Beweisführung ist, so verkehrt sind die speculativen Prinzipien, indem Zeugen und Schaffen, Gottes und der Creatur Wirken pantheistisch confundirt werden, so in dem Satze S. 73: „Dieses Gattungswesen ist der göttlich gesetzte geistige Naturgrund der menschlichen Persönlichkeit, der erhaltende und schaffende, göttliche Logos, d. h. das Schöpfungswort oder der Gotteshauch, der sich uranfänglich als ausgesprochene göttliche Idee der Menschheit realisirte und nun schöpferisch fortwirkt als Menschheit und in derselben und durch sie u. s. w."

# Dritte Gliederung.

## Von der Einheit der Schöpfung.

198. Nachdem das Wesen der Schöpfung bestimmt ist und die drei Creaturklassen im Einzelnen entwickelt sind, übriget noch, die Einheit des Schöpfungswerkes nach Innen und Aussen näher darzulegen.

Die Einheit ist keine mechanische, sondern lebendige, und die gesammte Creaturwelt ist selbst nicht ohne Gott zu begreifen, weder im Sein, noch im Wirken, weder im Fortbestehen, noch in der Entwicklung. Aber diesen Zusammenhang zwischen Gott und der Welt wissenschaftlich zu bestimmen, wurde immer für schwierig gefunden, obschon das natürliche Bewußtsein bereits eine höhere Vorsehung und Weltregierung annimmt.

Weil der Unterschied von Natur und Freiheit unbestreitbar ist, so entwickeln wir zuerst die natürliche, sodann die freie Weltordnung, woran wir noch die einheitliche Weltordnung fügen.

## Erstes Glied.

### Von der natürlichen Weltordnung.

### §. 29.

199. Zunächst müssen wir einige Wahrheiten und Begriffe hinsichtlich der Welteinheit feststellen.

Die Grundwahrheit ist, daß weder das eigene und relative Leben der Creatur, noch das absolute Leben Gottes und sein Einfluß in Frage gestellt werden darf, um die Welteinheit zu erklären. Es ist kein System und keine Einheit vorhanden, mag Gott in der Welt oder die Welt in Gott aufgehen. Daß Thomas und die Scholastik diese Grundwahrheit aufrecht erhalten, begreift sich von selbst, wenn auch die speculative Begründung sie nicht erreicht oder sie aufhebt.

Sodann müssen die Begriffe von Erhalten, Leiten und Mitwirken wohl unterschieden werden. Denn die Erhaltung der Welt bezieht sich auf den göttlichen Einfluß auf die Welt, soferne sie die Mittel zur Forteristenz erlangt, und sie ist die Vorbedingung von der Weltregierung und Weltleitung, welche der Creaturthätigkeit Maß und Ziel setzt. Dagegen liegt in der Mitwirkung Gottes sein unmittelbares Eingreifen in das Thun der Creatur.

Die Welterhaltung und Weltregierung, wie die Mitwirkung kann man unter der göttlichen Providenz oder Vorsehung begreifen, welche nicht blos in der Bereitung der Mittel, sondern auch in der unmittelbaren Anwendung der Mittel zum Zwecke besteht.

Thomas[1]) setzt die Weltregierung, welche doch nur ein Theil ist, als die ganze göttliche Thätigkeit an und begreift die Erhaltung und unmittelbare Einwirkung als Wirkungen von ihr, da doch die Weltregierung sich nur auf das Endziel und die Gesammtheit bezieht. Aber weil das Endziel auch eine Ursache und zwar nach Thomas die erstwirkende ist, so setzt Thomas die Weltregierung als Prinzip an. Umgekehrt handeln wir zuerst von der Welterhaltung, sodann von der Weltregierung und endlich von der göttlichen Einwirkung auf die Welt, da sie gleichsam die Einheit und Vermittlung ist.

200. Die Welterhaltung ist die Grundbedingung und das Mittel der göttlichen Providenz.

Aber sie ist weder nur negativ als die Nichtzerstörung der Schöpfung, noch als fortgesetzte Schöpfung oder Fortsetzung der Schöpfung zu begreifen, sondern als der immer wirksame und erneute Schöpfereinfluß, welchen die bestehenden Geschöpfe unmittelbar und unwillkührlich sich aneignen und wodurch sie sich forterhalten.

Thomas[2]) nimmt eine doppelte, eine indirecte und directe Welterhaltung an. Die erste ist äußerlich und besteht in der Hinwegnahme

---

[1]) I. qu. 103. Postquam praemissum est de creatione rerum et distinctione earum, restat nunc tertio considerandum de rerum gubernatione, et primo in communi, secundo in speciali de effectibus gubernationis.

Qu. 104. Deinde considerandum est de effectibus divinae gubernationis in speciali.

Qu. 105. Deinde considerandum est de secundo effectu gubernationis, qui est mutatio creaturarum.

S. ph. III. c. 65. Ad gubernationem aliquorum pertinet omne illud, per quod suum finem consequuntur; secundum hoc etiam aliqua regi vel gubernari dicuntur, quod ordinantur in finem. In finem autem ultimum, quem Deus intendit, scilicet bonitatem divinam, ordinantur res, non solum per hoc, quod operantur, sed per hoc, quod sunt, quia, in quantum sunt, divinae bonitatis similitudinem gerunt, quod est finis rerum. Ad divinam igitur providentiam pertinet, quod res conserventur in esse.

[2]) I. qu. 104. a. 1. Necesse est dicere et secundum fidem et secundum rationem, quod creaturae conservantur in esse a Deo. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod aliquid conservatur ab altero dupliciter. Uno modo indirecte et per accidens; sicut ille dicitur rem conservare, qui removet corrumpens; puta, si aliquis puerum custodiat, ne cadat in ignem, dicitur eum conservare; et sic etiam Deus dicitur aliqua conservare, sed non omnia, quia quaedam sunt, quae non habent corrumpentia, quae necesse sit removere ad rei conservationem.

Alio modo dicitur aliquis rem aliquam conservare per se directe, quando scilicet

dessen, was etwas zerstört, wie in der Bewahrung des Kindes, daß es nicht stürzt; die zweite ist innerlich und besteht darin, daß das ganze Wesen immer von dem erhaltenden Wesen bedingt ist, wie das Leuchten von dem Lichtstrahle des leuchtenden Körpers.

Aber die zweite Form, die directe Welterhaltung faßt Thomas [1]) als eine fortgesetzte Schöpfung, was aber unmöglich ist, weil die Creatur nicht beständig wird, sondern beständig fortlebt, wenn auch durch Vermittlung eines Einflusses. Damit ist daher die relative Selbstheit der Creatur aufgehoben, und wenn nach Thomas sich die Erhaltung der Welt so verhält, wie die Erleuchtung der Luft, so ist dieser Vergleich unrichtig, weil ja die Luft selbst, nicht blos die Erleuchtung im Fortbestande erklärt werden soll. Die Creatur verhält sich nach diesen Prinzipien, indem Thomas auch die Zeugung als Beispiel anwendet,

---

illud, quod conservatur, dependet a conservante, ut sine eo esse non possit; et hoc modo omnes creaturae indigent divina conservatione. Dependet enim esse cujuslibet creaturae a Deo, ita, quod nec ad momentum subsistere possent, sed in nihilum religerentur, nisi operatione divinae virtutis conservarentur in esse.

[1]) S. ph. III. c. 55. Oportet, quod idem sit causa rei et conservationis ipsius; nam conservatio rei non est nisi continuatio esse ipsius.

Nullum particulare agens univocum potest simpliciter esse causa speciei, sicut hic homo non potest esse causa speciei humanae; esset enim causa hominis et per consequens sui ipsius, quod est impossibile; est autem causa hic homo hujus hominis per se loquendo. Hic autem homo est per hoc, quod natura humana est in hac materia, quae est individuationis principium. Hic igitur homo non est causa hominis, nisi inquantum est causa, quod forma humana fiat in hac materia. Hoc autem est esse principium generationis hujus hominis. Patet ergo, quod nec hic homo, nec aliquod aliud agens univocum in natura est causa nisi generationis vel hujus vel illius rei. Oportet autem ipsius speciei humanae esse aliquam per se causam agentem. — Haec autem causa est Deus vel mediate vel immediate. — Oportet ergo, quod ipse se hoc modo habeat ad conservationem specierum, sicut se habet hoc generans in natura ad generationem, cujus est per se causa. Generatio autem cessat, cessante operatione generantis. Ergo et omnes rerum species cessarent, cessante operatione divina. Igitur ipse per suam operationem conservat res in esse.

I. qu. 104. a. 1. Sicut igitur fieri rei non potest remanere cessante actione agentis, quod est causa effectus secundum fieri; ita nec esse rei potest remanere cessante actione agentis, quod est causa effectus non solum secundum fieri, sed etiam secundum esse. Et haec est ratio, quare aqua calefacta retinet calorem cessante actione ignis, non autem remanet aer illuminatus nec ad momentum cessante actione solis; quia scilicet materia aquae susceptiva est caloris ignis secundum rationem, qua est in igne.

Sic autem se habet omnis creatura ad Deum, sicut aer ad solem illuminantem. Sicut enim sol est lucens per suam naturam, aer autem fit luminosus participando lumen a sole, non tamen participando naturam solis, ita solus Deus est ens per essentiam suam, quia ejus essentia est suum esse; omnis autem creatura est ens participative, non quod sua essentia sit ejus esse.

als eine beständige Ausstrahlung aus Gott. Aber selbst der Begriff der Erhaltung streitet gegen eine solche Lehre.

Aber auffallen muß die Behauptung[1]), daß Gott auch durch Mittelursachen die Geschöpfe erhält, obschon die Erhaltung eine fortgesetzte Schöpfung und die Schöpfung ein Gott allein zukommender Act ist. Von der äußeren und indirecten Erhaltung mag diese Behauptung wahr sein, da Gott durch die guten Geister auch auf die Welt einwirkt; aber diese indirecte Welterhaltung ist keine eigentliche Erhaltung, sondern nur Bewahrung vor dem schädlichen Einflusse.

201. Für die göttliche Weltregierung ist die Welterhaltung die Grundbedingung, weil nur das Bestehende und Lebendige regiert und geleitet werden kann.

Daß die Welt nicht vom Zufalle, sondern von Gott geleitet werde, beweist Thomas[2]) aus zwei Gründen. Der erste Grund stützt sich auf die Weltordnung, welche, da sie nicht, wie bei einem Hause,

---

[1]) I. qu. 104. 2. Sed contra est, quod per idem conservatur res, per quod habet esse. Sed Deus dat esse rebus mediantibus aliquibus causis mediis. Ergo etiam res in esse conservat mediantibus aliquibus causis.

In corp. Cum enim sunt multae causae ordinatae, necesse est, quod effectus dependeat primo quidem et principaliter a causa prima, secundario vero ab omnibus causis mediis. Et ideo principaliter quidem prima causa est effectus conservativa, secundario vero omnes mediae causae et tanto magis, quanto causa fuerit altior et primae causae proximior. Unde superioribus causis etiam in corporalibus rebus attribuitur conservatio et permanentia rerum, sicut phil. dicit in 12. Met. text. 34, quod primus motus, scilicet diurnus, est causa continuitatis generationis. — Sic igitur dicendum est, quod Deus conservat res quasdam in esse mediantibus aliquibus causis.

Ad 1. d. quod Deus immediate omnia creavit, sed in ipsa rerum creatione ordinem in rebus instituit, ut quaedam ab aliis dependerent, per quas secundario conservarentur in esse, praesupposita tamen principali conservatione, quae est ab ipso.

[2]) I. qu. 103. a. 1. Quidam antiqui philosophi gubernationem mundo subtraxerunt, dicentes, omnia fortuito agi. Sed haec positio ostenditur esse impossibilis ex duobus. Primo quidem ex eo, quod apparet in ipsis rebus. Videmus enim in rebus naturalibus provenire, quod melius est aut semper aut in pluribus, quod non contingeret, nisi per aliquam providentiam res naturales dirigerentur ad finem boni, quod est gubernare. Unde ipse ordo certus rerum manifeste demonstrat gubernationem mundi, sicut si quis intraret domum bene ordinatam, ex ipsa domus ordinatione ordinatoris rationem perpenderet.

Secundo autem apparet idem ex consideratione divinae bonitatis, per quam res in esse productae sunt. Cum enim optimi sit optima producere, non convenit summae Dei bonitati, quod res productas ad perfectum non perducat. Ultima autem perfectio uniuscujusque est in consecutione finis. Unde ad divinam bonitatem pertinet, ut sicut produxit res in esse, ita etiam eas ad finem perducat, quod est gubernare.

vom Zufalle herrühren kann, auf einen Leiter und eine Regierung hinweist. Aber dieser Beweis gälte nur, wenn die ganze Welt nichts als ein Mechanismus, wie ein Haus, und nicht lebendig, also in sich selbst geordnet wäre. Daher müßte dargethan werden, daß trotz dieser Lebendigkeit und natürlichen Ordnung doch noch eine höhere Weltregierung erforderlich sei.

Der zweite Grund wird aus dem Schöpfungszwecke hergenommen, indem Gott, der aus Güte geschaffen, die Geschöpfe auch zur Vollkommenheit und Vollendung führt. Da diese Vollendung in der Erreichung des Endzieles besteht, so besteht die göttliche Weltregierung gerade in der Hinleitung auf dieses Endziel.

Aber auch diese Begründung ist mangelhaft; denn hat Gott, wie Leibnitz lehrt, die Welt ursprünglich so geordnet, daß sie sich nach den in sie gelegten Gesetzen entwickelt, so bedarf es keiner Leitung von Oben oder keiner Weltregierung, die immer wirksam ist.

Es ergibt sich zugleich, daß Thomas keine Definition von der Weltregierung aufstellt, da er lehrt, daß Gott die Dinge dem Endziele zuführt oder über sie herrscht, und daß er das blose Leiten oder Regieren, welches das selbstständige Leben voraussetzt, von dem selbsteigenen Thun nicht unterscheidet.

202. Als Endzweck der Weltregierung nimmt Thomas [1]) ein äußeres Ziel an, nämlich Gott, und hiebei wäre Veranlassung gewesen,

---

[1]) I. qu. 103. a. 2. Cum principium rerum sit aliquid extrinsecum a toto universo, scilicet Deus, necesse est, quod etiam finis rerum sit quoddam bonum extrinsecum. Et hoc ratione apparet. Manifestum est enim, quod bonum habet rationem finis; unde finis particularis alicujus rei est quoddam bonum particulare; finis autem universalis rerum omnium est quoddam bonum universale. Bonum autem universale est, quod per se et per suam essentiam bonum, quod est ipsa essentia bonitatis; bonum autem particulare est, quod est participative bonum. Manifestum est autem, quod in tota universitate creaturarum nullum est bonum, quod non sit participative bonum. Unde illud bonum, quod est finis totius universi, oportet, quod sit extrinsecum a toto universo.

Ad 2. d. quod phil. loquitur de finibus artium, quarum quaedam habent pro finibus operationes ipsas, sicut citharistae finis est citharizare; quaedam vero habent pro fine quoddam operatum, sicut aedificatoris finis non est aedificare, sed domus. Contingit autem aliquid extrinsecum esse finem non solum sicut operatum, sed etiam sicut possessum seu habitum vel etiam sicut repraesentatum, sicut si dicamus, quod Hercules est finis imaginis, quae fit ad eum repraesentandum. Sic igitur potest dici, quod bonum extrinsecum a toto universo est finis gubernationis rerum sicut habitum et repraesentatum, quia ad hoc unaquaeque res tendit, ut participet ipsum et assimiletur ei quantum potest.

Ad 3. d. quod finis quidem universi est aliquod bonum in ipso existens, scilicet ordo ipsius universi. Hoc autem bonum non est ultimus finis, sed ordinatur ad bonum extrinsecum ut ad ultimum finem.

das Verhältniß zwischen der creatürlichen und göttlichen Wirksamkeit näher festzustellen. Aber da die Aristotelische Philosophie hierin nur die Kunstzwecke kennt, welche nach dem Werke innere oder äußere sind, so nimmt auch Thomas an, daß Gott so das äußere Endziel sei, wie das Haus für den Baumeister. Aber da er zugleich sagen muß, daß die Creatur als Werk das Bild Gottes trägt und für Gott äußerlich ist, so kann er nicht sagen, daß Gott das äußere Endziel ist für die Creatur, sondern daß für Gott die Welt etwas Aeußeres ist, weil Gott der Künstler ist. Wird aber das Bildsein Gottes als Endziel angesetzt, so widerspricht sich Thomas selbst, und zudem wäre unser Zweck mit der Schöpfung erreicht. Aber Gott nicht schlechthin, sondern der Besitz Gottes ist das Endziel der Creatur, und dieser Besitz ist nichts Aeußeres, sondern ein Leben der Creatur in Gott, also ein wechselseitiges Thun und Leben, weßhalb Gott selbst mitwirken und die Creatur diesem Ziele entgegenführen muß.

Die Einheit der Weltregierung beweist Thomas[1]), wie die Einheit Gottes, daraus, daß nur das Höchsteine die Ursache von der abgeleiteten Einheit sein kann; und hinsichtlich der Universalität lehrt er[2]), daß Gott Alles leitet, wenn er auch Mittelursachen anwendet.

203. Damit sind wir zu der Frage gekommen, wodurch Gott die Welt regiert. Dieses geschieht durch seine Mitwirkung; denn Mitwirkung heißt sie, weil Gott nicht allein wirkt.

Diese höchst wichtige und schwierige Lehre kann nur nach den Prinzipien der organischen Substanzlehre begriffen werden, weil im Organismus auch das Untere, obschon abhängig, doch lebendig ist und lebendig zurückwirkt. Ebenso sind die Willenskräfte in der Natur gegründet, werden aber persönlich und erlangen eine freie Thätigkeit. Nach diesem Verhältnisse kann auch die niedere Substanz selbsteigen wirken, obschon sie nicht unabhängig und ohne Hilfe der höchsten wirkt.

Thomas[3]) setzt als Problem fest, daß Gott in jedem Wirkenden

---

[1]) L. c. a. 3. Illud, quod est per se unum, potest esse causa unitatis convenientius quam multi uniti. — Relinquitur ergo, quod gubernatio mundi, quae est optima, sit ab uno gubernante.

[2]) L. c. a. 6. In gubernatione duo sunt consideranda, scilicet ratio gubernationis, quae est ipsa providentia, et executio. Quantum igitur ad rationem gubernationis pertinet, Deus immediate omnia gubernat; quantum autem pertinet ad executionem gubernationis, Deus gubernat quaedam mediantibus aliis.

[3]) I. qu. 105. a. 5. Deum operari in quolibet operante aliqui sic intellexerunt, quod nulla virtus creata aliquid operaretur in rebus, sed solus Deus immediate omnia operaretur; puta, quod ignis non calefaceret, sed Deus in igne, et similiter de omnibus aliis.

Hoc autem est impossibile. Primo quidem, quia sic subtraheretur ordo causae

wirkt, ohne daß er die eigene Thätigkeit der Secundärursachen aufhebt. Aber die Art, wie Gott dieses wirken kann, muß in der Thomistischen Lehre als eine ungenügende und unmögliche bezeichnet werden.

Als Finalursache soll Gott wirken, weil jeder Act wegen des Guten gesetzt wird und Gott das höchste Gut ist. Aber die Finalursache wirkt nicht positiv, sondern die Intelligenz, welche das Gute erkennt, treibt den Willen an; aber das Gute treibt den Willen nicht selbst an. Hinsichtlich der causa efficiens nimmt Thomas nur ohne Beweis an, daß die Secundärursachen in der Kraft der ersten Ursache wirken. Hinsichtlich der Formalursache lehrt Thomas, daß Gott die Formen zum Handeln anwendet und den Geschöpfen gibt und erhält, wie der Künstler die Axt anwendet oder wie die Sonne das Licht zum

---

et causati a rebus creatis, quod pertinet ad impotentiam creantis. Ex virtute enim agentis est, quod suo effectui det virtutem agendi. Secundo, quia virtutes operativae, quae in rebus inveniuntur, frustra essent rebus attributae, si per eas nihil operarentur; quinimo, omnes res creatae viderentur quodammodo esse frustra, si propria operatione destituerentur, cum omnes res sint propter suam operationem.

Sic igitur intelligendum est, Deum operari in rebus, quod tamen ipsae res propriam habeant operationem. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod cum sint quatuor genera, materia non est principium actionis, sed se habet ut subjectum recipiens actionis effectum; finis vero et agens et forma se habent ut actionis principium, sed ordine quodam. Nam primum quidem principium actionis est finis, qui movet agentem; secundo vero agens; tertio autem forma ejus, quod ab agente applicatur ad agendum, quamvis et ipsum agens per formam suam agat, ut patet in artificialibus. Artifex enim movetur ad agendum a fine, qui est ipsum operatum, puta arca vel lectus; et applicat ad actionem securim, quae incidit per suum acumen. —

Sic igitur secundum haec tria Deus in quolibet operante operatur. Primo quidem secundum rationem finis; cum enim omnis operatio sit propter aliquod bonum verum vel apparens, sequitur, quod ipse Deus sit cujuslibet operationis causa ut finis. Secundo considerandum est, quod si sint multa agentia ordinata, semper secundum agens agit in virtute primi agentis. Nam primum agens movet secundum ad agendum; et secundum hoc omnia agunt in virtute ipsius Dei; et ita ipse est causa omnium actionum agentium. Tertio considerandum est, quod Deus movet non solum res ad operandum, quasi applicando formas et virtutes rerum ad operationem (sicut etiam artifex applicat securim ad scindendum, qui tamen interdum formam securi non tribuit), sed etiam dat formas creaturis agentibus et eas tenet in esse. Unde non solum est causa actionum, in quantum dat formam, quae est principium actionis, sed etiam sicut conservans formas et virtutes rerum, prout sol dicitur causa manifestationis colorum, in quantum dat et conservat lumen, quo manifestantur colores. Et quia forma rei est intra rem et tanto magis, quanto consideratur ut prior et universalior, et ipse Deus est proprie causa ipsius esse universalis in rebus omnibus, quod inter omnia est magis intimum rebus, sequitur, quod Deus in omnibus intime operetur. Et propter hoc in sacra Scriptura operationes naturae Deo attribuuntur, quasi operanti in natura, secundum illud Job. 10., 11.: Pelle et carnibus vestisti me, ossibus et nervis compegisti me.

Sehen der Farben gibt. Aber gerade die angeführten Beispiele beweisen, daß die Creaturthätigkeit aufgehoben wird; denn hat die Creatur keine eigene Form, wird ihr diese gegeben, so kann sie diese auch nicht nehmen, weil dazu eine neue Form und Thätigkeit erfordert würde, und verhält sie sich nur, wie ein zu bearbeitendes Kunstwerk, so fehlt ihr im Prinzipe jede Selbstthätigkeit.

Diese Lehre des h. Thomas ist daher gänzlich zu verwerfen, da sie über den Aristotelischen Mechanismus sich nicht erhebt. Die Creatursubstanz ist aus potentia und actus zusammengesetzt; aber die Potenz erzeugt nicht den Actus, sondern Gott setzt Beides zusammen. Daher kommt auch Thomas [1]) da, wo er das Zusammenbestehen der zwei Agentien erklären will, in Widerspruch mit seiner Thesis, die er beweisen will; denn mechanische Prinzipien, eine zusammengesetzte Substanz, die immer einen äußeren Zusammensetzer erfordert, läßt keine selbsteigene Thätigkeit zu. Die Creatur kann nach solchen Prinzipien nur ein selbstloses Werkzeug für Gott sein.

## Zweites Glied.

### Von der freien Weltordnung.

### §. 30.

204. Gottes lebendiger Bezug zur Welt muß nicht blos im Allgemeinen, sondern auch insbesondere in Bezug auf die creatürliche Freiheit betrachtet werden. Was daher im Allgemeinen davon im

[1]) L. ph. III. c. 70. Quomodo idem effectus sit a Deo et a naturali agente. — In quolibet agente est duo considerare, scilicet rem ipsam, quae agit, et virtutem, qua agit, sicut ignis calefacit per calorem. Virtus autem inferioris agentis dependet a virtute superioris agentis, in quantum superius agens dat virtutem ipsam inferiori agenti, per quam agit vel conservat eam aut etiam applicat eam ad agendum; sicut artifex applicat instrumentum ad proprium effectum, cui tamen interdum formam non dat, per quam agit instrumentum, nec conservat, sed dat ei solum motum. Oportet igitur, quod actio inferioris agentis non solum sit ab eo per virtutem propriam, sed per virtutem omnium superiorum agentium; agit enim in virtute omnium; et sicut agens infimum invenitur immediatum activum, ita virtus primi agentis invenitur immediata ad producendum effectum; nam virtus infimi agentis non habet, quod producat hunc effectum ex se, sed ex virtute superioris proximi, et virtus illius ex virtute superioris et sic virtus supremi agentis invenitur ex se productiva effectus, quasi causa immediata, sicut patet in principiis demonstrationum, quorum primum est immediatum. Sicut igitur non est inconveniens, quod una actio producatur ex aliquo agente et ejus virtute, ita non est inconveniens, quod producatur idem effectus ab inferiori agente et a Deo, ab utroque immediate, licet alio et alio modo.

ersten Gliede gesagt wurde, gilt zwar von der natürlichen und höheren Weltordnung, aber doch mehr von der natürlichen.

Aber über die natürliche Weltordnung erbaut sich die freie und übernatürliche, welche nur für freie Wesen und Geister gilt, welche selbst sich durch freie Hingabe zu einer harmonischen Lebensordnung zusammenfügen. Weil die Persönlichkeit frei und mit Erkenntniß des Anzustrebenden handelt, so muß ihr zunächst die Lebensnorm bekannt sein. Diese spricht das Gesetz aus, welches ein natürliches oder positives sein kann, und heißt Sittengesetz im Gegensatze zu dem physischen Gesetze. Dem Sittengesetze zur Seite geht der höhere Einfluß, die Gnade, wodurch dasselbe erfüllt werden kann.

Der persönliche Wille selbst aber kann sich dagegen nicht neutral verhalten; er wird gut oder sündhaft, je nachdem er sich in Harmonie oder Disharmonie mit dem Sittengesetze und mit Gott befindet.

Es fragt sich aber, wie sich Gottes Wille und Einfluß zu dem Guten und Bösen verhalte, wie Gott das Böse zulasse oder es nicht selbst durch seinen concursus verursache, und wie sich die göttliche Weltregierung dazu stelle. Dieses sind die Elemente und Probleme, welche hier nach Thomas besprochen werden müssen.

205. Das Sittengesetz bestimmt Thomas[1]) im Gegensatze zu dem blinden Naturtriebe und nach der freien Natur des Menschen und gibt damit alle Beziehungen, aus denen es erwächst und die darnach gesetzt werden sollen.

Diese Beziehungen bestehen zwischen allen freien Wesen, welche eine freie Weltordnung und Gemeinschaft bilden sollen. Daher ist der

---

[1]) L. ph. III. c. 114. Sicut actus irrationalium creaturarum diriguntur a Deo ea ratione, qua ad speciem pertinent, ita actus hominum diriguntur a Deo, secundum quod ad individuum pertinent. Sed actus creaturarum irrationalium, prout ad speciem pertinent, diriguntur a Deo quadam naturali inclinatione, quae naturam speciei consequitur. Ergo supra hoc dandum est aliquid hominibus, quo in suis personalibus actibus dirigantur; et hoc dicimus legem.

Adhuc: Rationalis creatura sic divinae providentiae subditur, quod etiam similitudinem quamdam divinae providentiae participat, in quantum se in suis actibus et alia gubernare potest. Id autem, quo aliquorum actus gubernantur, dicitur lex. Conveniens igitur fuit a Deo hominibus legem dari.

Item: Quum lex nihil aliud sit, quam quaedam ratio et regula operandi, illis solum convenit dari legem, qui sui operis rationem cognoscunt. Hoc autem convenit solum rationali creaturae. Soli igitur rationali creaturae fuit conveniens dari legem.

Praeterea: Illis danda est lex, in quibus est agere et non agere. Hoc autem convenit soli rationali creaturae. Sola igitur rationalis creatura est susceptiva legis.

Hauptzweck des Moralgesetzes[1]) auf die Gemeinschaft mit Gott und mit den Mitmenschen gerichtet, weßhalb es zur Liebe Gottes und des Menschen verpflichtet. Darin ruht das ganze Gesetz und die Propheten, wie Christus sagt, da darin die freie und übernatürliche Weltordnung besteht. Der h. Thomas führt entsprechende Gründe an, welche in dieser Sphäre vollen Werth haben, und um so wichtiger sind, da hier das ethische Gesetz in lebendigen Zusammenhang mit der Realwelt gebracht und nicht so abstract, wie in der gewöhnlichen Weise als bloßes Willensgesetz, gefaßt wird.

Es ist vollkommen entsprechend, daß der h. Thomas[2]) außer

---

[1]) L. c. c. 115. Ex hoc autem sumi potest, ad quid lex divinitus data principaliter tendat. Manifestum est enim, quod unusquisque legislator ad suum finem principaliter per leges homines dirigere intendit, sicut dux exercitus ad victoriam et rector civitatis ad pacem. Finis autem, quem Deus intendit, est ipsemet Deus. Lex igitur divina hominem principaliter in Deum ordinare intendit.

Cap. 116. Quia vero intentio divinae legis ad hoc principaliter est, ut homo Deo adhaereat, homo autem potissime adhaeret Deo per amorem, necesse est, quod intentio divinae legis principaliter ordinetur ad amandum. Quod autem per amorem homo maxime Deo adhaereat, manifestum est. Duo enim sunt in homine, quibus Deo potest adhaerere, intellectus scilicet et voluntas; nam secundum inferiores animae partes Deo adhaerere non potest, sed inferioribus rebus. Adhaesio autem, quae est per intellectum, completionem recipit per eam, quae est voluntatis, quia per voluntatem homo quodammodo quiescit in eo, quod intellectus apprehendit. Voluntas autem adhaeret alicui rei vel propter amorem vel propter timorem, sed indifferenter; nam ei quidem, cui inhaeret propter timorem, inhaeret propter aliud, ut scilicet evitet malum, quod, si non adhaereat ei, imminet; ei vero, cui adhaeret propter amorem, adhaeret propter seipsum. Quod autem est propter se, principalius est eo, quod est propter aliud. Adhaesio igitur amoris ad Deum est potissimus modus ei adhaerendi. Hoc igitur est potissime intentum in divina lege.

Cap. 117. Ex hoc autem sequitur, quod divina lex dilectionem proximi intendat. Oportet enim unionem esse affectus inter eos, quibus est unus finis communis. Communicant autem homines in uno ultimo fine beatitudinis, ad quem divinitus ordinantur. Oportet igitur, quod uniantur homines ad invicem mutua dilectione. —

Adhuc: Quicumque diligit aliquem, consequens est, ut etiam diligat dilectos ab eo et eos, qui conjuncti sunt ei. Homines autem dilecti sunt a Deo, quibus sui ipsius fructionem quasi ultimum finem praedisposuit. Oportet igitur, ut sicut aliquis fit dilector Dei, ita etiam fiat dilector proximi.

[2]) L. c. c. 118. Ex hoc autem apparet, quod per divinam legem homines ad rectam fidem obligantur.

Sicut enim amationis corporalis principium est visio, quae est per oculum corporalem, ita etiam dilectionis spiritualis initium esse oportet visionem intelligibilem diligibilis spiritualis. Visio autem illius intelligibilis spiritualis, quod est Deus, in praesenti haberi non potest a nobis nisi per fidem, eo quod naturalem rationem excedit; et praecipue secundum quod in ejus fructione nostra beatitudo consistit. Igitur ex lege divina in fidem rectam inducimur.

der Gottes- und Nächstenliebe auch den wahren Glauben unter das Gesetzesobject faßt; denn der Glaube ist die Grundlage von der höhern Liebe und selbst das höhere Gesetz, welches von dem allgemeinen Gesetze vorgezeichnet wird.

206. Es fragt sich nun, wie die freie Creatur das Sittengesetz erfüllen und ihr Endziel erreichen könne. Gott hat, wie Thomas [1]) lehrt, den Menschen zu einem Endziele, zu einer übernatürlichen Seligkeit, welche in der Anschauung Gottes besteht, berufen und ihm daher eine höhere Hilfe, dieses Ziel zu erreichen, verliehen. Diese Hilfe heißt Gnade, und zwar diese übernatürliche Hilfe im Gegensatze zur natürlichen mit Vorzug Gnade, obschon auch die natürliche Hilfe Gnade ist.

Hiebei beweist der hl. Thomas [2]), daß diese übernatürliche Hilfe

---

1) S. ph. III. c. 147. Quia vero divina providentia aliter disponit creaturas rationales quam res alias, secundum quod in conditione naturae propriae ab aliis differunt, restat ostendendum, quod etiam ex dignitate finis altioris gubernationis modus a divina providentia eis adhibetur.

Manifestum est autem, quod secundum convenientiam suae naturae ad altiorem participationem finis perveniunt. Quia enim intellectualis naturae sunt, per suam operationem intelligibilem veritatem attingere possunt, quod aliis rebus non competit, quae intellectu carent. Et secundum quod ad intelligibilem veritatem naturali operatione perveniunt, manifestum est eis aliter provideri divinitus quam aliis rebus, in quantum homini datus est intellectus et ratio, per quae veritatem et discernere et investigare possit. — Sed ulterius ultimus finis hominis in quadam veritatis cognitione constitutus est, quae naturalem facultatem ipsius excedit, ut scilicet ipsam primam veritatem videat in seipsa. Hoc autem inferioribus creaturis non competit, ut scilicet ad finem pervenire possint, qui eorum facultatem naturalem excedat. Oportet igitur, ut etiam ex hoc fine attendatur diversus gubernationis modus circa homines et alias inferiores creaturas. Ea enim, quae sunt ad finem, necesse est fini esse proportionata. Si igitur homo ordinatur in finem, qui ejus facultatem naturalem excedit, necesse est ei aliquod auxilium divinitus adhiberi supernaturale, per quod tendat in finem.

2) L. c. c. 148. Divina providentia rebus omnibus providet secundum modum earum. Est autem proprium homini et omni rationali creaturae, quod voluntarie agat et suis actibus dominetur; huic autem coactio contrariatur. Non igitur Deus suo auxilio hominem cogit ad bene agendum.

Adhuc: Divinum auxilium sic intelligitur ad bene agendum homini adhiberi, quod in nobis nostra opera operatur sicut causa prima operatur operationes causarum secundarum et agens principale operatur actionem instrumenti; unde dicitur: Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine (Is. 26, 12.). Causa autem prima causat operationem causae secundae secundum modum ipsius. Ergo et Deus causat in nobis nostra opera secundum modum nostrum, qui est ut voluntarie et non coacte agamus. Non igitur divino auxilio aliquis cogitur ad recte agendum.

Cap. 151. Quod gratia gratum faciens in nobis dilectionem Dei causat. — Cap. 152. Quod divina gratia causat in nobis fidem. — Cap. 153. Quod divina gratia causat in nobis spem futurae beatitudinis.

den Creaturwillen nicht zwinge, sondern mit ihm nach seiner Natur, ohne sie aufzuheben, wirke. Als das Object, zu dessen Erreichung die Gnade führt, bezeichnet Thomas die Liebe Gottes, den Glauben und die Hoffnung auf die ewige Seligkeit, also die höchsten Pflichten, welche das Moralgesetz dem Menschen vorschreibt.

207. Weil nun der persönliche Wille gegen Gott sich nicht neutral verhalten kann, so entsteht aus seinem harmonischen oder disharmonischen Verhalten das ethisch Gute und Böse. Hier können wir diese Grundbegriffe der Ethik nur in Bezug auf die göttliche Vorsehung betrachten.

Warum Gott eine Weltordnung wollte, welche das Böse nicht ausschließt, erklärt Thomas [1]) aus mehren Gründen, die aber nicht alle von gleichem Werthe sind. Zunächst führt er Gründe an, die

---

[1]) S. ph. III. c. 71. Ex his apparet, quod divina providentia, quae res gubernat, non impedit, quin corruptio et defectus et malum in rebus inveniatur.

Divina enim gubernatio, qua Deus in rebus operatur, non excludit operationem causarum secundarum. Contingit autem provenire defectum in effectu propter defectum causae secundae agentis absque eo, quod sit defectus in primo agente. — Amplius: Perfecta bonitas in rebus creatis non inveniretur, nisi esset ordo bonitatis in eis, ut scilicet quaedam sint aliis meliora. — Gradus autem bonitatis superior est, ut aliquid sit bonum, quod non possit deficere a bonitate; inferior autem eo est, quod potest a bonitate deficere. Utrumque igitur gradum bonitatis perfectio universi requirit. Ad providentiam autem gubernantis pertinet perfectionem in rebus gubernantis conservare, non autem eam minuere. Igitur non pertinet ad divinam providentiam, ut omnino excludat a rebus potentiam deficiendi a bono. Hanc autem potentiam sequitur malum, quia quod potest deficere, quandoque deficit; et ipse defectus boni malum est.

Adhuc: Optimum in gubernatione qualibet est, ut rebus gubernatis secundum modum suum provideatur. — Ex hoc autem, quod creaturae sic agunt, sequitur corruptio et malum in rebus, quum propter coutrarietatem et repugnantium, quae est in rebus, una res sit alterius corruptiva.

Item: Impossibile est, quod agens operetur aliquod malum, nisi propter hoc, quod intendit aliquod bonum. Prohibere autem cujuscumque boni intentionem universaliter a rebus creatis non pertinet ad providentiam ejus, qui est omnis boni causa; sic enim multa bona subtraherentur ab universitate rerum; sicut si subtraheretur igni intentio generandi sibi simile, ad quam sequitur hoc malum, quod est corruptio rerum combustibilium, tolleretur hoc bonum, quod est generatio ignis et conservatio ipsius secundum suam speciem.

Adhuc: Multa bona sunt in rebus, quae nisi mala essent, locum non haberent, sicut non esset patientia justorum, si non esset malignitas persequentium.

Amplius: Bonum totius praeeminet bono partis. — Si malum a quibusdam partibus universi subtraheretur, multum deperiret perfectionis universi, cujus pulchritudo ex ordinata bonorum et malorum adunatione consurgit, dum mala ex bonis deficientibus proveniunt et tamen ex eis quaedam bona consequuntur ex providentia gubernantis, sicut et silentii interpositio facit cantilenam esse suavem.

nur die Möglichkeit des Bösen erklären; denn weil die Secundärursachen auch für sich wirken, so können sie abfallen, es an sich fehlen lassen, und Gott muß verschiedene Wesen, also auch solche, die negativ wirken können und bisweilen wirken, erschaffen.

Sodann werden hiefür physische Gründe angeführt, nämlich, weil das Secundärwirkende nicht wirkt oder selbst nicht wirken kann, ohne etwas Anderes zu zerstören, wie das Feuer ohne Vernichtung nicht wirken kann. Diese Gründe sind ganz zu verwerfen.

Dagegen sind allein haltbar und zutreffend die ethischen Gründe, davon hergenommen, daß nicht alles, aber vieles Gute unterbliebe, wenn kein Kampf gegen das Böse wäre. Wenn aber zugleich wieder gesagt wird, daß auch das Böse zur Schönheit des Universum beiträgt, so kann dies wohl nur so verstanden werden, daß aus dem Bösen mehr Gutes entsteht.

208. Damit hängt auch die Frage zusammen, ob Gott zu dem Bösen ebenso, wie zu dem Guten mitwirke, eine Frage, welche eine verschiedene Beantwortung erfuhr[1]). Thomas[2]) lehrt, daß Gott nicht zu dem formale, aber zu dem materiale der Sünde mitwirke, weil der Act an sich gut, und nur die Richtung von Seite der Creatur eine abnorme ist. So kann man wohl sagen, daß Gott zwar mitwirkt, aber das Böse nicht mit Absicht bewirkt; aber gegen Gottes Heiligkeit ist auch die materiale Mitwirkung. Gerade dadurch, daß die Creatur gegen Gott handelt, schließt sie seinen directen Einfluß aus und handelt nur mit dem der Welterhaltung.

209. Dem ethischen Guten und Bösen entspricht Lohn und Strafe, Verdienst und Mißverdienst, die mit der freien Persönlichkeit

---

[1]) Lallemandet dec. ph. II. disp. IV. p. IV. clypeus tertius. Si credendum esset Aureolo, ipsius tempore opinio contraria erat etiam solemnis in schola. Respondet enim, dum quaeritur, an Deus concurrat ad substratum peccati, esse duas opiniones, unam affirmantem, alteram negantem easque dicit aeque celebres. Durandns vero ait, aliquas, sed non omnes suae opinioni contrariam tenere. Argentina autem dicit, quod tempore magistri sententiarum opinio negans consursum esset solemnis.

[2]) L. c. Solvitur etiam quorumdam dubitatio, utrum scilicet actiones malae sint a Deo. Nam quum ostensum sit, omne agens actionem suam producere, in quantum agit virtute divina, et ex hoc Deum esse omnium et effectum et etiam actionum causam, itemque ostensum sit, quod malum et defectus in his, quae providentia divina reguntur, accidat ex conditione secundarum causarum, in quibus potest esse defectus, manifestum est, quod actiones malae, secundum quod deficientes sunt, non sunt a Deo, sed a causis proximis deficientibus, quantum autem ad id, quod de actione et de entitate habent, oportet, quod sint a Deo, sicut claudicatio est a virtute motiva quantum ad id, quod habet de motu, quantum vero ad id, quod habet de defectu, est ex curvitate cruris.

unzertrennlich verknüpft sind. Da beides nicht ohne Gottes Einfluß oder Vorsehung möglich ist, so besteht darin die göttliche Vergeltung, wie Thomas[1]) sehr schön beweist.

Es erfordert aber die höhere Weltordnung eine ewige Fortdauer der freien Creaturen in dem Guten und Bösen, das sie sich selbst gewählt haben, weßhalb auch die göttliche Vergeltung nicht blos in der Belohnung, sondern auch in der Bestrafung eine ewige sein muß[2]).

Dieses sind die Grundzüge der freien und übernatürlichen Weltordnung.

## Drittes Glied.

### Von der einheitlichen Weltordnung.

### §. 31.

210. Die Welt muß noch nach ihrem inneren und äußeren Zusammenhange betrachtet werden; denn die einzelnen Geschöpfe stehen unter sich in lebendiger Verbindung und sie wirken so, wie Gott sie geschaffen hat. Aber da sie unter Gott stehen, so muß Gott immer einen lebendigen Einfluß auf sie üben.

---

[1]) L. c. c. 140. Ex praemissis autem manifestum est, quod actus hominis puniuntur vel praemiantur a Deo. Ejus enim est punire vel praemiare, cujus est legem imponere; legis enim latores per praemia et poenas observantiam legis inducunt. Sed ad divinam providentiam pertinet, ut legem hominibus ponat. Ergo ad Deum pertinet, homines punire vel praemiare.

Praeterea: Ubicumque est aliquis debitus ordo ad finem, oportet, quod ordo ille ad finem ducat, recessus autem ab ordine finem excludat; ea enim, quae sunt ex fine, necessitatem sortiuntur ex fine, ut scilicet ea necesse sit esse, si finis debeat sequi, et eis absque impedimento existentibus finis consequatur. Deus autem imposuit actibus hominum ordinem aliquem in respectu ad finem boni, ut ex praedictis patet. Oportet igitur, quod si ordo ille recte positus est, incedentes per illum ordinem finem boni consequantur, quod est praemiari; recedentes autem ab illo ordine per peccatum a fini boni excludi, quod est puniri.

[2]) L. c. c. 144. Oportet autem hanc poenam, qua quis privatur ultimo fine, esse interminabilem. Privatio enim alicujus non est nisi quando notum est haberi; non enim catulus mox natus dicitur visu privatus. Ultimum autem finem non est homo optus natus consequi in hac vita. Privatio ergo hujusmodi finis oportet, quod sit poena post hanc vitam. Sed post hanc vitam non remanet homini facultas adipiscendi ultimum finem; anima enim indiget corpore ad consecutionem sui finis, in quantum per corpus perfectionem acquirit et in scientia et in virtute; anima autem, postquam fuerit a corpore separata, non redit iterum ad hunc statum, quod per corpus perfectionem accipiat, sicut dicebant transcorporationem ponentes. Necesse est igitur, quod ille, qui hac poena punitur, ultimo fine privetur et in aeternum privatus remaneat.

Die Aristotelische Lehre, daß Gott nur als Finalursache auf die Welt wirke, das heißt, nicht wirklich, sondern nur so, wie das Begehrte durch die Erkenntniß auf den Willen wirkt, trägt zwar Thomas[1]) vor, aber nicht ausschließlich, da selbst Aristoteles diese Einwirkung nicht durchgängig als die alleinige festhält. Darum lehrt Thomas außer diesem Zusammenhange die göttliche Einwirkung oder Weltregierung, welche sich auf das Ganze und Einzelne bezieht und durch das Höhere auf das Niedere einwirkt.

Im Weltganzen muß das Obere mit dem Unteren und das Untere mit dem Oberen im lebendigen Verbande stehen, und auch Thomas huldigt dieser Lehre von dem physischen Einflusse der Weltwesen, indem er Gott und die Geister auf die Menschen und die Natur lebendig einwirken läßt. Die Cartesische Lehre, der Occasionalismus, wornach nicht der Geist auf den Leib einwirkt, sondern wornach Gott die Einwirkung und Zusammenstimmung hervorbringt, oder die Leibnitzische von der vorherbestimmten Harmonie, wornach Geist und Leib ursprünglich so geordnet sind, daß sie ohne realen Einfluß harmoniren, fallen damit von selbst hinweg.

211. Um nun im Einzelnen diesen Zusammenhang nachzuweisen, so beginnen wir mit der Geisterwelt.

Weil die körperlosen Geister in gute und böse sich theilen, indem ein Theil von Gott abfiel, so müssen die guten und bösen unter sich und nach Aussen einen entsprechenden Zusammenhang und Einfluß haben. Obwohl diese Lehren der positiven Theologie insbesondere eignen, so müssen wir sie doch berühren, zumal Thomas auch speculative Gründe angibt.

Zunächst beweist und erklärt er[2]) den Zusammenhang der Engel nach den drei Hierarchien und neun Chören auf eine sinnvolle Weise

---

[1]) S. ph. I. c. 37. Ostensum est, esse aliquod primum movens immobile, quod Deus est. Movet autem, sicut movens omnino immobile, quod movet sicut desideratum. Deus igitur, quum sit primum movens immobile, est primum desideratum. Desideratur autem dupliciter aliquid, aut quia est bonum aut quia apparet bonum. Quorum primum est, quod est bonum; nam apparens bonum non movet per se, sed secundum quod habet aliquam speciem boni; bonum vero movet per seipsum.

[2]) Comp. th. c. 126. Et quia omnis substantiae intellectualis operatio, in quantum hujusmodi ab intellectu procedit, oportet, quod secundum diversum intelligentiae modum diversitas operationis et praelationis et ordinis in substantiis intellectualibus inveniatur. Intellectus autem, quanto est sublimior seu dignior, tanto magis in altiori et universaliori causa rationes effectuum considerare potest.

Primus igitur intelligendi modus substantiis intellectualibus conveniens est, ut in ipsa prima causa, scilicet Deo, effectuum rationes participent et per consequens suorum operum, cum per eas Deus inferiores effectus dispensat. Et hoc est proprium primae hierarchiae, quae in tres ordines dividitur secundum tria, quae in

nach den Erkenntnißprinzipien, wornach das allgemeine Prinzip zuerst als Grund und Regel, sodann die Unterordnung und Particularisirung und endlich die Anwendung im Schlusse gesetzt wird. Die erste Hierarchie soll in der ersten Ursache die Gründe erkennen, die zweite die Gründe in den allgemeinen Ursachen, wie die dritte in den Wirkungen. Die einzelnen Chöre theilen sich nach den drei Prinzipien der praktischen Thätigkeit, nach der Betrachtung des Endzweckes, der Form und der Ausführung, oder nach entsprechenden Rücksichten.

Thomas[1]) nimmt einen Einfluß der Geister auf einander an durch die Erleuchtung der niederen von den höher stehenden und durch die

---

qualibet operativa arte considerantur, quorum primum est finis, ex quo rationes operum sumuntur, secundum est rationes operum in mente artificis existentes, tertium est applicationes operum ad effectus. Primi ergo ordinis est in ipso summo bono, prout est ultimus finis rerum, de effectibus edoceri, unde ab ardore amoris Seraphim dicuntur quasi ardentes vel incendentes. Amoris enim objectum est bonum. Secundi vero ordinis est effectus in ipsis rationibus intelligibilibus contemplari, prout sunt in Deo. Unde Cherubim dicuntur a plenitudine scientiae. Tertii vero ordinis est considerare in ipso Deo, quomodo a creaturis participetur rationibus intelligibilibus ad effectus applicatis. Unde ab habendo in se Deum insidentem Throni sunt dicti.

Secundus autem intelligendi modus est, rationes effectuum, prout sunt in causis universalibus, considerare. Et hoc est proprium secundae hierarchiae, quae etiam in tres ordines dividitur secundum tria, quae ad universales causas et maxime secundum intellectum agentes pertinent, quorum primum est praeordinare, quae agenda sunt; et ex hoc primus ordo hierarchiae hujus dicuntur dominationes. — Secundum vero est aliquid primo movens ad opus quasi principatum executionis habens, et ex hoc secundus ordo hujus hierarchiae principatus vocatur. — Tertium autem, quod in causis universalibus invenitur, est aliquid impedimenta executionis removens. Unde tertius ordo hujus hierarchiae est potestatum, quarum officium est omne, quod possit obviare executioni divini imperii, coercere. Unde et daemones arcere dicuntur.

Tertius vero modus intelligendi est, rationes effectuum in ipsis effectibus considerare. Et hoc est proprium tertiae hierarchiae; — et haec etiam tres ordines habet, quorum infimus angeli dicuntur ex eo, quod hominibus nuntiant ea, quae ad eorum gubernationem pertinent: Unde et hominum custodes dicuntur. Supra hunc autem est ordo Archangelorum, per quem hominibus ea, quae sunt supra rationem, nuntiantur, sicut mysteria fidei. Supremus autem hujus hierarchiae ordo secundum Gregorium virtutes dicuntur ex eo, quod ea, quae sunt supra naturam, operantur in argumentum eorum, quae nobis supra rationem nuntiantur. — Secundum Dionysium supremus ordo hujus hierarchiae principatus dicitur.

[1]) I. qu. 106. a. 1. Unus angelus illuminat alium. Art. 3. Ordo, qui convenit spiritualibus substantiis, nunquam a Deo praetermittitur, quin semper inferiora moveantur per superiora et non e converso. — Qu. 107. a. 1. Ex hoc, quod conceptus mentis angelicae ordinatur ad manifestandum alteri per voluntatem ipsius angeli, conceptus mentis unius angeli innotescit alteri et sic loquitur unus angelus alteri. —

gegenseitige Mittheilung der eigenen Gedanken u. s. w. Unter der Erleuchtung versteht Thomas die Mittheilung einer von Gott stammenden Wahrheit.

Was nun die bösen Engel anlangt [1]), so besteht unter ihnen eine natürliche Ordnung und Herrschaft, aber keine Erleuchtung, sondern nur eine Mittheilung durch das Wort.

Die Engel haben auch einen lebendigen Zusammenhang mit der Aussenwelt. Sie sind nach Thomas [2]) die Beweger der Himmelskörper und die Regenten und Vorsteher der Natur, und er muß ihnen einen um so größeren Einfluß einräumen, je unlebendiger er die Natur faßt. Aber die Engel können keine Wunder im eigentlichen Sinne wirken. [3])

Das Verhältniß der Engel zu den Menschen ist ein inniges, wie das der bösen Geister zu ihnen ein feindliches ist. Daher beweist Thomas [4]) die Offenbarungslehre, daß die guten Geister die Menschen beschützen und die bösen ihnen nachstellen, auch durch sachliche Gründe.

---

[1]) I. qu. 109. a. 1. Ordo angelicus consideratur et secundum gradum naturae et secundum gradum gratiae. Gratia vero habet duplicem statum, scilicet imperfectum, qui est status merendi, et perfectum, qui est status gloriae consummatae. Si ergo considerentur ordines angelici quantum ad perfectionem gloriae, sic daemones neque sunt in ordinibus angelicis, neque unquam fuerunt; si autem considerentur quantum ad id, quod est gratiae imperfectae, sic daemones fuerunt quidem aliquando in ordinibus angelorum, sed ab eis occiderunt. Si autem considerentur quantum ad id, quod est naturae, sic adhuc sunt in ordinibus, quia data naturalia non amiserunt.

Art. 2. Sic igitur ipsa naturalis dispositio daemonum requirit, quod sit in eis praelatio. Convenit etiam hoc divinae sapientiae, quae nihil in universo inordinatum relinquit. — Art. 3. Perversitas daemonum hoc habet, quod unus alium non intendit ordinare ad Deum, sed magis ab ordine divino abducere, et ideo unus daemon alium non illuminat, sed unus alii suum conceptum per modum locutionis intimare potest.

[2]) I. qu. 110. a. 1. Sicut inferiores angeli, qui habent formas minus universales, reguntur per superiores, ita omnia corporalia reguntur per angelos. Et hoc non solum a sanctis doctoribus ponitur, sed etiam ab omnibus philosophis, qui incorporeas substantias posuerunt.

[3]) I. qu. 110. a. 4. Ex hoc ergo aliquid dicitur esse miraculum, quod fit praeter ordinem totius naturae creatae. Hoc autem non potest facere nisi Deus, quia quidquid facit angelus vel quaecumque alia creatura proprio virtute, hoc fit secundum ordinem naturae creatae, et sic non est miraculum.

[4]) I. qu. 113. a. 1. Secundum rationem divinae providentiae hoc in rebus omnibus invenitur, quod mobilia et variabilia per immobilia et invariabilia moventur et regulantur, sicut omnia corporalia per substantias spirituales et immobiles et corpora inferiora per superiora, quae sunt invariabilia secundum substantiam. Sed et nos ipsi regulamur circa conclusiones, in quibus possumus diversimode opinari, per principia, quae invariabiliter tenemus. Manifestum est autem, quod in rebus agendis cognitio et affectus hominis multipliciter variari et deficere possunt a bono;

212. Von der Geisterwelt abwärts gehend, zeigt Thomas [1]) die Stufenordnung der lebendigen Wesen, die Ordnung unter den Menschen, wie die Bewegung der niederen materialen Welt von den Weltkörpern, obschon er ihnen keinen Einfluß auf die Erkenntniß und den Willen der Menschen zuschreibt und diesen Einfluß auch bei den Naturwesen beschränkt.

213. Aber diese drei Creaturwelten stehen sämmtlich unter der göttlichen Leitung, weßhalb ein Fatum nicht möglich ist, wie Thomas [2])

---

et ideo necessarium fuit, quod hominibus angeli ad custodiam deputarentur, per quos regularentur et moverentur ad bonum.

I. qu. 114. a. 1. Circa impugnationem daemonum duo est considerare, scilicet ipsam impugnationem et impugnationis ordinem. Impugnatio quidem ipsa ex daemonum malitia procedit, qui propter invidiam profectum hominum impedire nituntur et propter superbiam divinae potestatis similitudinem usurpant. — Sed ordo impugnationis ipsius est a Deo, qui ordinate novit malis uti ad bonum ea ordinando. Sed ex parte angelorum tam ipsa custodia, quam ordo custodiae reducitur ad Deum sicut ad primum auctorem.

1) S. ph. III. c. 81. Inter alias vero intellectuales substantias humanae animae infimum gradum habent. — Animalia vero bruta, etsi intellectu careant, quia tamen cognitionem aliquam habent, plantis et aliis, quae cognitione carent, secundum divinae providentiae ordinem, praeferuntur. — Inter ea autem, quae penitus cognitione carent, unum subjacet alteri, secundum quod unum est altero potentius in agendo; non enim participant aliquid de dispositione providentiae, sed solum de executione.

Ex eadem ratione et inter ipsos homines ordo invenitur; nam illi, qui intellectu praeeminent, naturaliter dominantur; illi vero, qui sunt intellectu deficientes, corpore vero robusti, a natura videntur instituti ad serviendum.

Cap. 82. Sicut autem in substantiis intellectualibus est superius et inferius, ita etiam in substantiis corporalibus. Substantiae autem intellectuales reguntur a superioribus, ut dispositio divinae providentiae proportionaliter descendat usque ad infima. Ergo pari ratione inferiora corpora per superiora disponuntur.

Cap. 86. Non solum autem corpora coelestia humanae electioni necessitatem inferre non possunt, sed nec etiam corporales effectus in istis inferioribus ex necessitate ab eis procedunt. Impressiones enim causarum naturalium recipiuntur in effectibus secundum recipientium modum. Haec autem inferiora sunt fluxibilia et non semper eodem modo se habentia propter materiam, quae est in potentia ad plures formas. Non igitur impressiones corporum coelestium recipiuntur in istis inferioribus per modum necessitatis.

2) I. qu. 116. a. 1. In rebus inferioribus videntur quaedam a fortuna vel casu provenire. Contingit autem quandoque, quod aliquid ad inferiores causas relatum est fortuitum vel casuale, quod tamen relatum ad causam aliquam superiorem invenitur esse per se intentum. — Fuerunt igitur aliqui, qui hujusmodi casualia et fortuita, quae in his inferioribus accidunt, in nullam superiorem causam reducere voluerunt; et hi fatum et providentiam negaverunt. — Quidam vero omnia fortuita et casualia, quae in istis inferioribus accidunt, reducere voluerunt in superiorem

beweist, indem Viele das Zufällige auf höhere Kräfte, die Himmelskörper, oder auf Gott selbst zurückführten und ihn selbst dem Fatum unterwarfen, da Gott wohl Alles leitet, aber nicht durch ein Fatum bestimmt, und da er auch der Freiheit einen Spielraum gewährt. Es kann daher für die niederen Wesen etwas zufällig oder unvorhergesehen sein, ohne daß es an sich und absolut zufällig ist, weil es von der göttlichen Vorsehung stammt.

214. Gottes Weltregierung tritt also nicht zurück, wenn es auch Zufälliges für die Menschen gibt, sondern sie scheint nur zurückzutreten. Aber sie manifestirt sich bisweilen in außerordentlicher Weise in den Werken, die wir Wunder im eigentlichen Sinne nennen, da sie nur Gott wirken kann.

Vollkommen entsprechend entwickelt Thomas[1]) die Lehre von den Wundern, welche Wunder heißen, weil sie für Jedermann wunderbar erscheinen oder weil sie nur Werke Gottes sein können. Sie sind nicht

---

causam, id est, in coelestia corpora; et secundum hoc fatum nihil aliud est, quam dispositio siderum, in qua quisque conceptus est vel natus.

Et ideo dicendum est, quod ea, quae hic per accidens aguntur sive in rebus naturalibus sive in humanis, reducuntur ad aliquam causam praeordinantem, quae est providentia divina.

[1]) S. ph. III. c. 102. Quod solus Deus potest miracula facere. — Quando aliqua virtus finita proprium effectum operatur, ad quem determinatur, non est miraculum, licet posset esse mirum alicui, qui illam virtutem non comprehendit, sicut mirum videtur ignaris, quod magnes trahit ferrum vel quod aliquis parvus piscis sit retinens navem. Omnis autem creaturae potentia est limitata ad aliquem determinatum effectum vel ad aliquos. Quidquid ergo virtute cujuscumque creaturae fiat, non potest dici miraculum proprie, etsi sit mirum creaturae virtutem illius non comprehendenti; quod autem fit a virtute divina, quae, quum sit infinita, de se incomprehensibilis est, vere miraculum est.

Cap. 100. Omnes creaturae comparantur ad Deum sicut artificiata ad artificem; unde tota natura est sicut quoddam artificiatum divinae artis. Non est autem contra rationem artificii, si artifex aliquid aliter operetur in suo artificio, etiam postquam ei primam formam dedit. Neque ergo est contra naturam, si Deus in rebus naturalibus aliter operetur aliquid, quam consuetus cursus naturae habet. Hinc est, quod Augustinus (contra Faust. 26. c. 3.) dicit: „Deus creator et conditor omnium naturarum nihil contra naturam facit; id enim erit cuique rei naturale, quod ille fecerit, a quo est omnis motus, numerus, ordo naturae."

I. qu. 105. a. 6. Si ergo ordo rerum consideretur, prout dependet a prima causa, sic contra rerum ordinem Deus facere non potest; si enim sic faceret, faceret contra suam praescientiam aut voluntatem aut bonitatem. Si vero consideretur rerum ordo prout dependet a qualibet secundarum causarum, sic Deus potest facere praeter ordinem rerum, quia ordini secundarum causarum ipse non est subjectus.

Art. 7. Nomen miraculi ab admiratione sumitur. Admiratio autem consurgit, cum effectus sunt manifesti et causa occulta. — Potest autem causa effectus alicujus apparentis alicui esse nota, quae tamen est alii incognita. Unde aliquid est mirum

gegen die Natur oder gegen Gottes Anordnung, sondern außer und über der Creatur, oder außerordentliche Werke Gottes. Nur darin ist der aufgestellte Wunderbegriff unrichtig, daß nach Thomas das Wunder wegen der verborgenen Ursache ein Wunder ist, da wir doch das Wunderwerk als Gotteswerk erkennen müssen, sondern wir bewundern die Todtenerweckung als ein außerordentliches und offenbares Werk Gottes, als die Manifestation der Gottheit.

215. Endlich ist die Welt noch im Unterschiede von Gott nach der Substanz und Entwicklung zu bestimmen.

Jedes Weltwesen ist endlich und beschränkt, obwohl einige persönlich, andere unpersönlich sind. Alles Endliche ist aber geschaffen und geworden, nicht durch eine Kunstthätigkeit oder durch eine natürliche Entwicklung von Seite Gottes, sondern durch eine freie und emanente Setzung nach dem ganzen Sein, wie Thomas die Schöpfung faßt.

Damit ist zugleich der Begriff verbunden, daß Gott das Urbild, die Welt das Nachbild ist, weßhalb alle Geschöpfe zusammen und jedes Geschöpf Gottes Absolutheit im Nachbilde darstellt.

Auch die Zeitlichkeit ist ein natürliches Attribut der Creatur und daher von ihr unzertrennbar, obschon Thomas auch die Ewigkeit für möglich hält, weil er die Zeit mit der Substanz, die sich entwickelt, identificirt und daher den Zeitbegriff nicht auf die blose Thätigkeit beziehen kann. Uebrigens unterscheidet Thomas [1]) drei Begriffe, die Ewigkeit (aeternitas), welche nur Gott zukommt und die in dem immer gleichen Zustande nach Sein und Thätigkeit besteht, die Zeit, die

---

uni, quod non est mirum alii, sicut eclipsim solis miratur rusticus, non autem astrologus. Miraculum autem dicitur quasi admiratione plenum, quod scilicet habet causam simpliciter et omnibus occultam. Haec autem est deus. Unde illa, quae a Deo fiunt praeter causas nobis notas, miracula dicuntur.

[1]) I. qu. 10. a. 5. Est ergo dicendum, quod cum aeternitas sit mensura esse permanentis, secundum quod aliquid recedit a permanentia essendi, secundum hoc recedit ab aeternitate. Quaedam autem sic recedunt a permanentia essendi, quod esse eorum est subjectum transmutationis, vel in transmutatione consistit; et hujusmodi mensurantur tempore, sicut omnis motus et etiam esse omnium corruptibilium. Quaedam vero recedunt minus a permanentia essendi, quia esse eorum nec in transmutatione consistit nec est subjectum transmutationis; tamen habent transmutationem adjunctam vel in actu vel in potentia, sicut patet in corporibus coelestibus, quorum esse substantiale est intransmutabile, tamen esse intransmutabile habent cum transmutabilitate secundum locum; et similiter patet de angelis, quod habent esse transmutabile, quantum ad eorum naturam pertinet, cum transmutabilitate secundum electionem et cum transmutabilitate intelligentiarum et affectionum et locorum suo modo, et ideo hujusmodi mensurantur aevo, quod est medium inter aeternitatem et tempus. Esse autem, quod mensurat aeternitas, nec est mutabile nec mutabilitati adjunctum.

in der Veränderung nach der Substanz und Thätigkeit, und endlich die aeviternitas, die nur in der äußeren Veränderung besteht, weßhalb letztere den vollendeten Geistern und den Himmelskörpern zukommen soll.

Endlich ist die Welt nur Eine[1]), wie Gott nur Einer ist und weil er durch seine Weltregierung das Vielheitliche zur Einheit führt; aber Gott ist die urbildliche, die Welt die nachbildliche Einheit. Damit hat die Kosmologie ihren Abschluß gefunden.

---

[1]) I. qu. 47. a. 3. Ipse ordo in rebus sic a Deo creatis existens unitatem mundi manifestat. Mundus enim iste unus dicitur unitate ordinis, secundum quod quaedam ad alia ordinantur. Quaecumque autem sunt a Deo, ordinem habent ad invicem et ad ipsum Deum. — Ad 1. d., quod haec ratio est, quare mundus est unus, quia debent omnia esse ordinata uno ordine et ad unum. Propter quod Aristoteles ex unitate ordinis in rebus existentis concludit unitatem Dei gubernantis; et Plato ex unitate exemplaris probat unitatem mundi, quasi exemplati.

# Dritter Theil.

## Von der Thomistischen Theomorphologie

oder

## Religionsentwicklung.

216. Die Theologie und Kosmologie sind die Voraussetzung von der Lehre, wie die Religion als persönliche Gemeinschaft der Creatur mit Gott sich entwickelt oder wie die Creatur sich Gott verähnlicht und gottgestaltig, theomorph, wird. Diese Gottgestaltung ist eine freie und nichts Anderes, als die Religion, weßhalb die Theomorphologie die Lehre von der Religion oder von der Religionsentwicklung ist.

Obschon Thomas diese Entwicklung nicht besonders unterscheidet, so behandelt er doch ihre Elemente, weßhalb wir sie nach diesem Prozesse vorführen. Es ist aber dieser Prozeß ein primitiver und grundhafter, wie er mit dem ersten Menschen beginnt; sodann ein centraler, wie ihn der zweite Adam, Christus, der Gottmensch, begründet, und endlich ein vollendeter, wenn die ganze Geschichte durch Christus zum Abschlusse kommt. Sonach haben wir eine grundhafte oder relative, eine centrale oder absolute, sowie eine vollendete Theomorphie.

### Erste Gliederung.

#### Von der relativen Theomorphie oder der Grundentwicklung der Religion.

217. Die religiöse Entwicklung setzt die Existenz der freien Creatur voraus, welche in die Gemeinschaft mit Gott aufgenommen werden soll. Darum haben wir bereits von der freien Creatur, den Engeln und Menschen, im Allgemeinen gehandelt; aber hier müssen wir insbesondere den Gottesbund und die Gottesverähnlichung hervorheben.

Nun ist aber nicht der Engel, sondern der Mensch der Mittelpunkt der Schöpfung und der Geschichte, und darum beginnt mit dem

ersten Menschen bereits die Religion. Diese Grundlegung der Religion ist hier unsere Aufgabe, und da sie den ersten Menschen zum Mittelpunkte hat, so können wir das theologische Moment oder die Setzung des Grundrapportes durch Gott, das anthropologische oder die Entwicklung durch Adam, sowie das einheitliche Moment unterscheiden.

## Erstes Glied.

### Von dem theologischen Momente der Grundentwicklung der Religion.

### §. 32.

218. Weil Gott die Creatur zum Spiegel seiner Vollkommenheiten geschaffen, so mußte die freie Creatur sich dadurch von der unfreien unterscheiden, daß sie Gottes Vollkommenheit auch bewunderte und anerkannte, den Schöpfer verehrte und liebte und dadurch ihre Aufgabe erfüllte, wie ihre Beseligung erreichte.

Daher liegt schon in dem Schöpfungszwecke die Religion, als persönliche Hingabe und Gemeinschaft mit Gott, angedeutet. Aber Gott hat diesen Bund durch freie und gnädige Herablassung erhöht, indem er sowohl die Engel, als die Menschen in einen übernatürlichen Zustand versetzte.

Dieser übernatürliche Zustand, welcher völlig frei und unverdient, wie übergebührlich ist, unterscheidet sich von dem natürlichen Zustande, der zwar ein harmonischer, aber doch kein erhöhter ist, wie der freigesetzte Habitus von dem natürlichen. Er ist also ein superadditum, das nicht mit dem Accidentalen identisch ist; denn es gibt auch einen natürlichen und doch accidentalen Habitus, wie die natürliche Gotteserkenntniß und Gottesliebe, die, obschon dem Menschen in das Herz geschrieben, dennoch verkümmert und alterirt werden können.

Es unterscheidet sich aber dieser übernatürliche Zustand oder Gnadenstand auch von der blosen Berufung und Bestimmung dazu, sowie von dem Endziele, der übernatürlichen Seligkeit; denn der Gnadenstand steht in der Mitte zwischen beiden, indem die freie Creatur durch die actuale Gnade zu diesem Gnadenstande sich erheben kann. Dagegen ist die ewige Seligkeit das Endziel, wozu die actuale und habituale Gnade führt, weßhalb eine Bestimmung zur ewigen Seligkeit ohne diese Gnadenhilfe und den Gnadenstand nicht möglich ist.

Der erste Gnadenstand, in den Gott die freie Creatur versetzte, unterscheidet sich aber von dem jetzigen dadurch, daß der erlöste Mensch jetzt nur im Innern mit Gott verbunden wird, ohne daß die niederen Kräfte und der Leib an dieser Verherrlichung Antheil haben, während

der erste Mensch nach Innen und Aussen verherrlicht ward. Da Gott diesen erhöhten Urstand allein setzte, so liegt darin das theologische Moment.

219. Was die Geisterwelt anlangt, so lehrt Thomas[1]), daß es eine natürliche und übernatürliche Seligkeit gibt, und daß der Engel wohl die natürliche, da sie in der natürlichen Erkenntniß Gottes besteht, aber nicht die übernatürliche Seligkeit, welche in der Anschauung Gottes besteht, schon mit der Schöpfung hatte, weil letztere nur das Endziel, aber nicht ein Theil von der Natur ist.

Weiter lehrt er[2]), daß die Engel der Gnade bedurften, um sich

---

[1]) I. qu. 62. a. 1. Nomine beatitudinis intelligitur ultima perfectio rationalis seu intellectualis naturae; et inde est, quod naturaliter desideratur, quia unumquodque naturaliter desiderat suam ultimam perfectionem.

Ultima autem perfectio rationalis seu intellectualis naturae est duplex: una quidem, quam potest assequi virtute suae naturae; et haec quodammodo beatitudo vel felicitas dicitur. Unde et Aristoteles, 10. Ethic. c. 8. perfectissimam hominis contemplationem, qua optimum intelligibile, quod est Deus, contemplari potest in hac vita, dicit esse ultimam hominis felicitatem. Sed super hanc felicitatem est alia felicitas, quam in futuro expectamus, qua videbimus Deum sicuti est; quod quidem est supra cujuslibet intellectus creati naturam.

Sic igitur dicendum est, quod quantum ad primam beatitudinem, quam angelus assequi virtute suae naturae potuit, fuit creatus beatus, quia perfectionem hujusmodi angelus non acquirit per aliquem motum discursivum, sicut homo. — Sed ultimam beatitudinem, quae facultatem naturae excedit, angeli non statim in principio suae creationis habuerunt, quia haec beatitudo non est aliquid naturae, sed naturae finis.

[2]) L. c. a. 2. Angeli indiguerunt gratia ad hoc, quod converterentur in Deum, prout est objectum beatitudinis. Sicut enim superius dictum est, naturalis motus voluntatis est principium omnium eorum, quae volumus; naturalis autem inclinatio voluntatis est ad id, quod est conveniens secundum naturam. Et ideo si aliquid sit supra naturam, voluntas in id ferri non potest, nisi ab aliquo alio supernaturali principio adjuta. — Ostensum est autem, quod videre Deum per essentiam, in quo ultima beatitudo rationalis creaturae consistit, est supra naturam cujuslibet intellectus creati. Unde nulla creatura rationalis potest habere motum voluntatis ordinatum ad illam beatitudinem, nisi mota a supernaturali agente, et hoc dicimus auxilium gratiae. Et ideo dicendum est, quod angelus in illam beatitudinem voluntate converti non potuit nisi per auxiliam gratiae.

Art. 3. Quamvis super hoc sint diversae opiniones, quibusdam dicentibus, quod creati sunt angeli in naturalibus tantum, aliis vero, quod sunt creati in gratia, hoc tamen probabilius videtur tenendum, et magis dictis sanctorum consonum est, quod fuerunt creati in gratia gratum faciente. Sic enim videmus, quod omnia, quae processu temporis per opus divinae providentiae creata a Deo operante sunt producta, in prima rerum conditione producta sunt secundum quasdum seminales rationes, ut August. dicit. Manifestum est autem, quod gratia gratum faciens hoc modo comparatur ad beatitudinem, sicut ratio seminalis in natura ad effectum naturalem. Unde 1. Joan. 9. gratia semen Dei nominatur.

zu Gott als dem Objecte der Seligkeit hinzuwenden, und hinsichtlich der Frage, ob sie sogleich mit der Schöpfung in den Gnadenstand versetzt wurden oder nicht, nimmt er an, daß sie sogleich in denselben versetzt wurden.

220. In Betreff des Urstandes des ersten Menschen lehrt Thomas[1]) eine dreifache freie Erhöhung und Steigerung. Die höchste und eigentliche Erhöhung (status naturae elevatae) besteht in der Erfüllung und Ausrüstung der Seele mit der heiligmachenden Gnade. Die zweite Erhöhung über die Natur besteht in der Unterordnung der niederen Kräfte, so daß sie immer der Vernunft gehorchten (status naturae integrae), wie die dritte in der leiblichen Unsterblichkeit besteht.

221. Außerdem lehrt Thomas[2]) noch, daß der Mensch leiblich unsterblich war durch eine Kraft, welche von der Seele ausging und

---

[1]) Comp. th. c. 186. Homo in sui conditione taliter institutus fuit a Deo, ut corpus omnino esset animae subjectum; rursumque inter partes animae inferiores vires rationi absque repugnantia subjicerentur, et ipsa ratio hominis esset Deo subjecta. Ex hoc autem, quod corpus erat animae subjectum, contingebat, quod nulla passio in corpore posset accidere, quae dominio animae super corpus repugnaret. Unde nec mori nec infirmitas in homine locum habebat. Ex subjectione vero inferiorum virium ad rationem erat in homine omnimoda mentis tranquilitas, quia ratio humana nullis inordinatis passionibus turbabatur. Ex hoc vero, quod voluntas hominis erat Deo subjecta, homo referebat omnia in Deum sicut in ultimum finem, in quo ejus justitia et innocentia consistebat. Horum autem trium ultimum erat causa aliorum. Non enim hoc erat ex natura corporis, si ejus componentia considerentur, quod in eo dissolutio sive quaecunque passio vitae repugnans locum non haberet, cum esset ex contrariis elementis compositum. Similiter etiam non erat ex natura animae, quod vires etiam sensibiles absque repugnantia rationi subjicerentur, cum vires sensibiles naturaliter moveantur in ea, quae sunt delectabilia secundum sensum, quae multoties rectae rationi repugnant. Erat igitur hoc ex virtute superiori, scilicet Dei, qui sicut animam rationabilem corpori conjunxit, omnem proportionem corporis et corporearum virtutum, cujus sunt vires sensibiles transscendentes, ita dedit animae rationali virtutem, ut supra conditionem corporis ipsum continere posset et vires sensibiles, secundum quod rationali animae competebat. Ut igitur ratio inferiora sub se firmiter contineret, oportebat, quod ipsa firmiter sub Deo contineretur, a quo virtutem praedictam habebat supra conditionem naturae.

[2]) I. qu. 97. a. 1. Aliquid potest dici incorruptibile tripliciter: uno modo ex parte materiae, eo scilicet, quod vel non habet materiam, sicut angelus, vel habet materiam, quae non est in potentia nisi ad unam formam, sicut corpus coeleste; et hoc dicitur secundum naturam incorruptibile. Alio modo dicitur aliquid incorruptibile ex parte formae, quia scilicet rei corruptibili per naturam inhaeret aliqua dispositio, per quam totaliter a corruptione prohibetur; et hoc dicitur incorruptibile secundum gloriam. — Tertio modo dicitur aliquid incorruptibile ex parte causae efficientis; et hoc modo homo in statu innocentiae fuisset incorruptibilis et immortalis. — Non enim corpus ejus erat indissolubile per aliquem immor-

sich dem Leibe mittheilte; daß er keiner Krankheit und keinem Leiden unterworfen war. Adam war leidensunfähig, weil er, solange er im gottgesetzten Zustande beharrte, für nichts, was seine natürliche Harmonie störte, zugänglich war.

Auch der äußere Ort, das Paradies, entsprach diesem erhöhten Zustande und verhinderte jeden schädlichen äußeren Einfluß, der den Leib beschädigte, wie der Genuß von dem Lebensbaume die innere Beschädigung abhielt, wodurch der Leib altert, an innerer Kraft abnimmt und vor Alter stirbt

222. Endlich faßt Thomas [1]) diesen Stand, welcher die ursprüng-

---

talitatis vigorem in eo existentem, sed inerat animae vis quaedam supernaturaliter divinitus data, per quam poterat corpus ab omni corruptione praeservare, quamdiu ipsa Deo subjecta mansisset.

Art. 2. Passio dupliciter dicitur, uno modo proprie; et sic pati dicitur, quod a sua naturali dispositione removetur; passio enim est effectus actionis. In rebus autem naturalibus contraria agunt et patiuntur ad invicem, quorum unum removet alterum a sua naturali dispositione. Alio modo dicitur passio communiter secundum quamque mutationem, etiamsi pertineat ad perfectionem naturae, sicut intelligere vel sentire dicitur pati quoddam. Hoc igitur secundo modo in statu innocentiae passibilis erat et patiebatur et secundum animam et secundum corpus. Primo autem modo dicta passione erat impossibilis et secundum animam et secundum corpus, sicut et immortalis. Poterat enim passionem prohibere, sicut et mortem, si absque peccato perstitisset.

I. qu. 102. a. 2. Quae exterius corrumpunt, principium videtur esse distemperatus aer, unde huic corruptioni maxime occurritur per temperiem aeris. In paradiso autem utrumque invenitur, quia, ut Damascenus dicit, est locus temperato et tenuissimo et purissimo aere circumfulgens, plantis semper floridis comatus. Unde manifestum est, quod paradisus est locus conveniens habitationi humanae secundum primae immortalitatis statum.

Qu. 97. a. 4 . . . subveniebatur homini per lignum vitae. Habebat enim virtutem fortificandi virtutem speciei contra debilitatem provenientem ex admixtione extranei. Unde August. dicit 14. de civ. Dei c. 26., quod cibus aderat homini, ne esuriret, potus, ne sitiret, et lignum vitae, ne senectus eum dissolveret. Non tamen simpliciter immortalitatem causabat, quia neque virtus, quae inerat animae ad conservandum corpus, causabatur ex ligno vitae.

[1]) Comp. th. c. 187. Hic autem hominis tam ordinatus status originalis justitia nominatur, per quam et ipse suo superiori subditus erat et ei omnia inferiora subjiciebantur, secundum quod de eo dictum est: ut praesit piscibus maris et volatilibus coeli. Et inter partes etiam ejus inferior absque repugnantia superiori subdebatur.

Qui quidem status primo homini fuit concessus, non ut cuidam personae singulari, sed ut primo humanae naturae principio, ita quod per ipsum simul cum natura humana traduceretur in posteros. Et quia unicuique debetur locus secundum convenientiam suae conditionis, homo sic ordinate institutus positus est in loco temperatissimo et delicioso, ut non solum interiorum molestiarum, sed etiam aliorum exteriorum omnis ei vexatio tolleretur.

liche Gerechtigkeit genannt wird, allseitig, indem die Seele Gott unterworfen war und eine vollkommene Herrschaft über den Leib und die äußere Aussenwelt, die Thiere, behauptete. Das Paradies entsprach diesem Zustande, der nicht blos der Person des ersten Menschen, sondern auch dem ganzen von ihm stammenden Geschlechte verliehen wurde.

Dieser Zusammenhang liegt in der Abstammung, indem Gott die Eva aus Adam gebildet und die Ehe, oder die Geschlechtsgemeinschaft als den natürlichen Weg zur Vermehrung angeordnet hatte. Daher verwirft Thomas [1]) die Lehre des heiligen Gregor von Nyssa, daß im Stande der Unschuld nicht durch geschlechtliche Verbindung, sondern auf andere Weise die Vermehrung stattgefunden hätte, und daß Gott nur in der Voraussicht des Falles den Geschlechtsunterschied angeordnet habe, eine Ansicht, welche auch in neuerer Zeit wiederum aufgestellt wurde.

223. Wie der Engel nach Thomas [2]) in der Gnade erschaffen wurde, so auch der Mensch, während der heilige Bonaventura, wie Scotus und seine Schule die gegentheilige Ansicht vertheidigen. Wenn

---

[1]) I. qu. 98. a. 2. Gregorius Nyssenus dicit, quod in paradiso aliter fuisset multiplicatum genus humanum, sicut multiplicati sunt angeli absque concubitu per operationem divinae virtutis; et dicit, quod Deus ante peccatum fecit masculum et feminam, respiciens ad modum generationis, qui futurus erat post peccatum, cujus Deus praescius erat. Sed hoc non dicitur rationabiliter. Ea enim, quae sunt naturalia homini, neque subtrahuntur neque dantur homini per peccatum. Manifestum est autem, quod homini secundum animalem vitam, quam etiam ante peccatum habebat, naturale est generare per coitum, sicut et caeteris animalibus perfectis.

[2]) I. qu. 95. a. 1. Quidam dicunt, quod primus homo non fuit creatus in gratia, sed tamen postmodum gratia fuit ei collata, antequam peccasset. Plurimae autem sanctorum auctoritates attestantur, hominem in statu innocentiae gratiam habuisse.

Sed quod fuerit etiam conditus in gratia, ut alii dicunt, videtur requirere ipsa rectitudo primi status, in qua Deus hominem fecit, secundum illud Eccle. 7, 30: Deus fecit hominem rectum. Erat enim haec rectitudo secundum hoc, quod ratio subdebatur Deo, rationi vero inferiores vires et animae corpus. Prima autem subjectio erat causa et secundae et tertiae. Quamdiu enim ratio manebat Deo subjecta, inferiora ei subdebantur.

Manifestum est autem, quod illa subjectio corporis ad animam et inferiorum virium ad rationem non erat naturalis, alioquin post peccatum mansisset, cum etiam in daemonibus data naturalia post peccatum permanserint. Unde manifestum est, quod et illa prima subjectio, qua ratio Deo subdebatur, non erat solum secundum naturam, sed secundum supernaturale donum gratiae; non enim potest esse, quod effectus sit potior quam causa. Unde Augustinus dicit 13. de civ. Dei c. 13. quod postquam praecepti facta transgressio est, confestim, gratia deserente divina,

aber Thomas daraus, daß nach der Schrift Gott den Menschen in Gerechtigkeit geschaffen, diese Gleichzeitigkeit ableitet, weil sonst ein Kampf der Kräfte und Begierlichkeit geherrscht hätte, und wenn er behauptet, daß dieser Kampf und diese Begierlichkeit nur durch die Gnade verhindert wurde, weil, wenn diese Harmonie der Kräfte eine natürliche gewesen wäre, sie nicht hätte verloren gehen können, so stellt er eine Behauptung und Begründung auf, welche in der Folgezeit durch Bellarmin zu einer Theorie erhoben wurde.

Aber der angeführte Grund ist unwahr; denn es gibt Grundnatürliches und abgeleitet Natürliches. Nur Jenes, aber nicht Dieses ist unwandelbar. So haben die Geister wohl ihre Erkenntniß und ihren Willen durch die Sünde nicht verloren, aber sie haben die natürliche Liebe des Schöpfers eingebüßt. Dasselbe muß auch von dem Menschen gelten.

224. Es ist daher das Verhältniß von Natur und Gnade nach Thomas näher zu verfolgen.

Diesen nur halb wahren Satz, daß das Natürliche nicht verloren gehen kann, widerlegt Thomas[2]) selbst durch die Lehre, daß die Sünde die Substanz weder zerstört, noch vermindert, daß sie jedoch die natürliche Neigung zwar nicht ganz zerstört, sie jedoch mindert, aber die Gnade ganz tilgt. Daher muß Thomas consequent lehren, daß es eine natürliche, wie übernatürliche Integrität oder Unterordnung der niederen Kräfte gibt, und daß die Sünde sowohl die übernatürliche ganz aufhebt, als auch die natürliche mindert und verletzt. Sonach kann die Ansicht der Franziscaner wohl vertheidigt werden, und sie gibt eine klare Einsicht in den Unterschied des Natürlichen und Uebernatürlichen.

225. Vermöge dieses Verhältnisses von Natur und Gnade kann Thomas auch lehren, daß der Engel und Mensch von Natur aus eine Sehnsucht nach der Anschauung Gottes hat, obschon er sie nicht durch

---

de corporum suorum nuditate confusi sunt. Senserunt enim motum inobedientis carnis suae, tanquam reciprocam poenam inobedientiae suae.

Ex quo datur intelligi, si deserente gratia soluta est obedientia carnis ad animam, quod per gratiam in anima existentem inferiora ei subdebantur.

[1]) 1. 2. qu. 85. a. 4. Est ergo quoddam bonum pertinens ad ipsam substantiam naturae, quod habet suum modum, speciem et ordinem; et illud nec privatur nec diminuitur per peccatum. Est etiam quoddam *bonum naturalis inclinationis;* et hoc etiam habet suum modum, speciem et ordinem; et hoc diminuitur per peccatum, sed non totaliter tollitur. Est etiam quoddam bonum virtutis et gratiae, quod etiam habet suum modum, speciem et ordinem; et hoc totaliter tollitur per peccatum mortale.

sich, sondern nur durch die Gnade erreicht. Diese Lehre trägt Thomas[1]) überall und zwar ex professo vor. Die gegentheilige Ansicht, die sich seit Bellarmin zur Theorie verhärtete, hält fest, daß der Mensch keine natürliche Sehnsucht nach der übernatürlichen Seligkeit durch die Anschauung Gottes, sondern nur eine Sehnsucht nach der natürlichen Seligkeit hat, von dem falschen Satze ausgehend, daß, wenn diese Sehnsucht eine natürliche wäre, die ewige Seligkeit nicht übernatürlich, sondern nur natürlich sein könnte, oder umgekehrt, daß Gott verpflichtet wäre, dem Menschen die ewige Seligkeit zu geben[2]).

226. Betrachten wir die Thomistischen Prinzipien, so schließen sie die Möglichkeit des unerhöhten und reinen Naturstandes nicht aus; denn Thomas kennt erstens eine natürliche und übernatürliche Seligkeit, zweitens eine Stufenordnung in dem Natürlichen, weil das eine Gut der Natur nicht vermindert, das andere aber vermindert werden kann.

Da nun Thomas eine Steigerung annimmt, so kann er auch lehren, daß Gott dem Menschen eine niedere Seligkeit, eine nur natürliche, anweist, ohne daß der Mensch dadurch unglücklich ist, weil ja die niedere Stufe zwar nicht die höchste, aber doch eine hinreichende Seligkeit gewährt. Es wäre aber widersprechend, wenn die niedere Stufe

---

[1]) S. ph. III. c. 50. Quod in naturali cognitione, quam habent substantiae separatae de Deo, non quiescit earum naturale desiderium. — Omne enim, quod est imperfectum in aliqua specie, desiderat consequi perfectionem illius speciei; — praedicta autem cognitio, quam substantiae separatae habent de Deo, non cognoscentes ipsius substantiam plene, est imperfecta cognitionis species. — Ex hac igitur cognitione, quam habent substantiae separatae de Deo, non quiescit naturale desiderium, sed incitatur magis ad divinam substantiam videndam.

Cap. 51. Quum autem impossibile sit naturale desiderium esse inane, necesse est dicere, quod possibile est, substantiam Dei videri per intellectum et a substantiis intellectualibus separatis et animabus nostris. Modus autem hujus visionis satis jam ex dictis qualis esse debeat, apparet. Ostensum est enim, quod divina substantia non potest videri per intellectum in aliqua specie creata; unde oportet, si Dei essentia videatur, quod per ipsammet essentiam divinam intellectus ipsam videat, ut sic in tali visione divina essentia sit et quod videtur et quo videtur.

Cap. 53. Oportet autem, quod ad tam nobilem visionem intellectus creatus per aliquam divinae bonitatis influentiam elevetur.

Cap. 59. Quia vero visio divinae substantiae est ultimus finis cujuslibet intellectualis substantiae, omnis autem res quum pervenerit ad ultimum finem, quiescit appetitus ejus naturalis, oportet quod naturalis appetitus substantiae intellectualis divinam substantiam videntis omnino quiescat.

[2]) Perrone, comp. th. de Deo creatore n. 257. Beatitudo, quae in ipsa Dei visione scita sit, finis est supernaturalis hominis per gratiam ad superiorem ordinem elevati; alioquin gratia, quae medium est ad hunc finem obtinendum, naturalis homini esset eique debita, quod a doctrina catholica abhorret.

unselig machte. Aber auch das natürliche Verlangen nach der höchsten Seligkeit macht nicht unglücklich, wenn sie nicht erreicht wird, weil es darauf nicht ausschließlich, sondern auch auf die natürliche Seligkeit gerichtet ist. Weil es ferner in der natürlichen Unterordnung im Menschen Stufen, also auch eine natürliche Integrität, wie eine natürliche Liebe zu Gott gibt, so folgt nicht, daß Gott, wenn er die übernatürliche Erhöhung nicht gewährt, auch die natürliche Integrität und Gottesliebe versagen muß, weil sie durch die Ursünde geschwächt und aufgehoben wurden. Hier kommt die Bellarminische Lehre in Widerspruch, während Thomas nach seiner ex professo entwickelten Lehre von der Verminderung der natürlichen Lehre ihm entgeht.

## Zweites Glied.

### Von dem anthropologischen Momente der Grundentwicklung der Religion.

### §. 33.

227. Obschon wir hier die freie Entwicklung des Menschen darzustellen haben, so müssen wir doch als Vorbedingung von der Vollendung der Geister zuerst sprechen, weil ein gefallener Geist den ersten Menschen verführte.

Ein Theil der Geister vollendete sich im Guten, ein anderer aber fiel ab. Nun lehrt Thomas [1]), daß der Engel, wie der Mensch, sein höheres Endziel nicht selbst erzeugt, sondern durch die Gnade Gottes

[1]) I. qu. 62. a. 4. Soli Deo beatitudo perfecta est naturalis, quia idem est ei esse et beatum esse. Cujuslibet autem creaturae esse beatum non est naturale, sed ultimus finis. Quaelibet autem res ad ultimum finem per suam operationem pertingit, quae quidem operatio in finem ducens vel est factiva finis, quando finis non excedit virtutem ejus, quod operatur propter finem, sicut medicatio est factiva sanitatis; vel est meritoria finis, quando finis excedit virtutem operantis propter finem, unde expectatur finis ex dono alterius. Beatitudo autem ultima excedit et naturam angelicam et humanam. Unde relinquitur, quod tam homo, quam angelus suam beatitudinem meruerint. Et si quidem angelus in gratia creatus fuit, sine qua nullum est meritum, absque difficultate dicere possumus, quod suam beatitudinem meruerit. Si vero gratiam non habuit, antequam esset beatus, sic oportet dicere, quod beatitudinem absque merito habuit, sicut nos gratiam, quod tamen est contra rationem beatitudinis, quae habet rationem finis et est praemium virtutis.

Art. 5. Angelus post primum actum charitatis, quo beatitudinem meruit, statim beatus fuit.

Art. 7. Sed contra, quamdiu manet natura aliqua, manet operatio ejus. Sed beatitudo non tollit naturam, cum sit perfectio ejus. Ergo non tollit naturalem cognitionem et dilectionem.

verdient. Dieses Endziel kann er aber durch einen einzigen Act verdienen, wodurch die natürliche Erkenntniß und Liebe nicht verloren geht.

Was den Abfall des einen Theiles der Geisterwelt von Gott anlangt[1]), so bestand die erste Sünde in der Hoffart und in dem Streben, Gott gleich zu sein in seiner Weise oder unabhängig von Gott die Seligkeit zu genießen, wodurch diese Geister sogleich im Bösen verhärteten, wie die guten in dem ersten Tugendacte im Guten befestigt wurden[2]). Was die Zahl der abgefallenen Geister anlangt, so nimmt Thomas[3]) ihre Anzahl geringer, als die der treugebliebenen an, weil ihre Sünde gegen die Natur ist.

Darum steht die Geisterwelt gleich vom Anfange an vollendet da; die guten und bösen Geister sind ausgeschieden und bilden keine Gesellschaft. Dagegen ist die Menschenwelt, solange sie auf Erden sich befindet, unvollendet und aus Gutem und Bösem gemischt, weßhalb wir uns zur religiösen Entwicklung in der Menschenwelt wenden.

228. Obschon der Mensch an sich mit Freiheit und Persönlichkeit ausgestattet ist, und daher die Kraft und Aufgabe, wie die unabweisbare Pflicht hat, sich aus freiem Entschlusse Gott hinzugeben und dadurch den Bund mit Gott von seiner Seite zu vollziehen, so gab ihm doch Gott ein positives Gebot, nämlich von dem Baume des Guten und Bösen nicht zu essen, um nicht dem Tode zu verfallen, damit er durch den Gehorsam gegen seinen Willen sich im Guten befestigte[4]).

---

[1]) I. qu. 63. a. 2. In spiritualibus bonis non potest esse peccatum, dum aliquis ad ea afficitur, nisi per hoc, quod in tali affectu superioris regula non servatur; et hoc est peccatum superbiae, non subdi superiori in eo, in quo debet. Unde peccatum primum angeli non potest esse aliud quam superbia. Sed consequenter potuit in eis esse etiam invidia: — Art. 3. Hoc modo diabolus appetiit esse ut Deus, non ut ei assimilaretur quantum ad hoc, quod est nulli subesse simpliciter; — sed in hoc appetiit indebite esse similis Deo, quia appetiit ut finem ultimum beatitudinis id, ad quod virtute suae naturae poterat pervenire, avertens suum appetitum a supernaturali beatitudine, quae est ex gratia Dei.

[2]) I. qu. 64. a. 2. Et ideo consuevit dici, quod liberum arbitrium hominis flexibile est ad oppositum et ante electionem et post; liberum autem arbitrium angeli est flexibile ad utrumque oppositum ante electionem, sed non post. Sic igitur et boni angeli semel adhaerentes justitiae, sunt in illa confirmati, mali vero peccantes sunt in peccato obstinati.

[3]) I. qu. 63. a. 9. Plures angeli permanserunt quam peccaverunt, quia peccatum est contra naturalem inclinationem; ea vero, quae contra naturam fiunt, ut in paucioribus accidunt.

[4]) Comp. th. cap. 188. Quia vero praedictus status hominis ex hoc dependebat, quod humana voluntas Deo subjiceretur, ut homo statim a principio assuefieret ad Dei voluntatem sequendam, proposuit Deus homini quaedam praecepta; ut scilicet ex omnibus aliis lignis paradisi vesceretur prohibens sub mortis comminatione, ne

Dieses positive Gebot gab die Veranlassung zum Falle, indem der gefallene Geist in der Gestalt einer Schlange die Eva versuchte und verleitete, unter der Vorspiegelung, Gott gleich zu werden, daß sie davon aß. Sie aber gab dem Manne und auch er aß. So ward der Abfall von Gott vollzogen[1]).

229. Diese erste Sünde mußte für das erste Menschenpaar selbst zunächst die traurigsten Folgen haben, wie Thomas zeigt[2]).

Wie die Erhöhung des Menschen eine dreifache war, so mußte auch der Fall eine dreifache Verwüstung erzeugen. Die höchste ist der Verlust der Einwohnung Gottes, die Willensabkehr, womit eine Schwächung der natürlichen Erkenntniß und Willenskraft, und der ganzen Person eintrat; die zweite ist die Zerstörung der Harmonie in den

de ligno scientiae boni et mali vesceretur. Cujus quidem ligni esus non ideo prohibitus est, quia secundum se malus esset, sed ut homo saltem in hoc modico aliquid observaret, ea sola ratione, quia esset a Deo praeceptum.

1) L. c. cap. 189. Diabolus igitur, qui jam peccaverat, videns hominem taliter institutum, ut ad perpetuam felicitatem pervenire posset, a qua ipse deciderat, et nihilominus posset peccare, conatus est a rectitudine justitiae abducere, aggrediens hominem ex parte debiliori, tentans feminam, in qua minus vigebat sapientiae donum. Et ut in transgressionem praecepti facilius inclinaret, exclusit mendaciter metum mortis, et illa promisit, quae homo naturaliter appetit, scilicet vitationem ignorantiae dicens: Aperientur oculi vestri; et excellentiam dignitatis dicens: Eritis sicut dii; et perfectionem scientiae, cum dixit: Scientes bonum et malum.

Cap. 190. Mulier igitur repromissam celsitudinem simul et perfectionem scientiae concupivit. Accessit etiam ad hoc pulchritudo et suavitas fructus, alliciens ad edendum. Et sic metu mortis contemto praeceptum Dei transgressa est de vetito ligno edendo.

Cap. 191. Ex persuasione autem mulieris peccatum usque ad virum pervenit.

2) L. c. cap. 192. Quia igitur dicti status tam ordinata integritas tota causabatur ex subjectione humanae voluntatis ad Deum, consequens fuit, ut subducta humana voluntate a subjectione divina deperiret illa perfecta subjectio inferiorum virium ad rationem et corporis ad rationem. Unde consequutum est, ut homo sentiret in inferiori appetitu sensibili concupiscentiae et irae et caeterarum passionum inordinatos motus non secundum ordinem rationis, sed magis ei repugnantes et eam plerumque obnubilantes et quasi perturbantes. Et haec est repugnantia carnis ad spiritum, de qua scriptura loquitur.

Cap. 193. Consequutum est etiam, ut in corpore sentiretur corruptionis defectus, ac per hoc homo incurreret necessitatem moriendi, quasi anima non valente corpus in perpetuum continere, vitam ei praebendo.

Cap. 194. Consequuti sunt in homine per consequens multi alii defectus. Abundantibus enim in appetitu inferiori inordinatis motibus passionum, simul etiam in ratione deficiente lumine sapientiae, quo divinitus illustrabatur, voluntas dum erat Deo subjecta, per consequens affectum suum rebus sensibilibus subdidit, in quibus aberrans a Deo multipliciter peccavit.

niederen Kräften, also das Entstehen der bösen Begierlichkeit; die dritte ist die Nothwendigkeit der leiblichen Auflösung.

Gleichen Schritt hielt diese Zerstörung nach Aussen, indem die Erde ihre Fruchtbarkeit einbüßte, die Elemente in Unordnung gebracht und selbst die Thiere zur Erhebung gereizt wurden [1]).

Außer der Sünde unterscheidet Thomas [2]) entsprechend eine vierfache Verwundung der Natur nach den vier Kräften der Seele; also eine Verwundung der Vernunft, worin die Klugheit ist, eine Verwundung des Willens, worin die Gerechtigkeit, eine Verwundung der potentia irascibilis et concupiscibilis, worin die Starkmuth und Mäßigkeit herrscht, wodurch die Wunde der Unwissenheit und Bosheit, der Schwachheit und Begierlichkeit entstanden.

230. Weil aber vom ersten Menschen das ganze Geschlecht abstammt, so geht von ihm auch der sündhafte Zustand und die vierfache Verwundung über, was Thomas mit dem Christenthume annimmt. Dieser sündhafte Zustand ist also angeboren und natürlich oder geerbt, weßhalb die Ursünde peccatum originale, durch den Ursprung überpflanzt, oder peccatum haereditarium, auch naturale heißt [3]).

---

1) I. qu. 96. a. 1. In obedientia ad hominem eorum, quae ei debent esse subjecta, subsecuta est in poenam ejus, eo quod ipse fuit inobediens Deo. Et ideo in statu innocentiae ante inobedientiam praedictam nihil ei repugnabat, quod naturaliter deberet ei esse subjectum. Omnia autem animalia sunt homini naturaliter subjecta.

2) 1. 2. qu. 85. a. 3. Per justiam originalem perfecte ratio continebat inferiores animae vires, et ipsa ratio a Deo perficiebatur ei subjecta. Haec autem originalis justitia subtracta est per peccatum primi parentis. Et ideo omnes vires animae remanent quodammodo destitutae *proprio ordine, quo naturaliter ordinantur ad virtutem;* et ipsa destitutio vulneratio naturae dicitur.

Sunt autem quatuor potentiae animae, quae possunt esse subjecta virtutum, scilicet ratio, in qua est prudentia; voluntas, in qua est justitia; irascibilis, in qua est fortitudo; concupiscibilis, in qua est temperantia. In quantum ergo ratio destituitur suo ordine ad verum, est vulnus ignorantiae; in quantum vero voluntas destituitur ordine ad bonum, est vulnus malitiae; in quantum vero irascibilis destituitur suo ordine ad arduum, est vulnus infirmitatis; in quantum vero concupiscibilis destituitur ordine ad delectabile moderatum ratione, est vulnus concupiscentiae.

3) 1. 2. qu. 81. a. 1. Sed contra est, quod Apostolus dicit Rom. 5, 12: Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit; quod non potest intelligi per modum imitationis vel incitationis, propter hoc, quod dicitur Sap. 2., 24: Invidia diaboli mors intravit in orbem terrarum. Restat ergo, quod per originem a primo homine peccatum in mundum intravit. — Art. 3. Secundum fidem catholicam firmiter est tenendum, quod omnes homines praeter solum Christum ex Adam derivati *peccatum originale* ex Adam contrahunt; alioquin non omnes indigerent redemptione, quae est per Christum, quod est erroneum.

Comp. theol. c. 224. Nec solum a peccato actuali immunis fuit (Beata virgo

So ist die Ursünde oder Natursünde eine universale, und nur Christus, der zweite Adam, und die Gottesmutter oder zweite Eva, machen eine Ausnahme, weil der Gottmensch der Gottessohn und Erlöser Aller ist und nur eine sündenreine Menschheit und Mutter haben konnte, weßhalb er seine Mutter von der Ursünde bewahrte. Diese kirchlich erst jüngst festgestellte Lehre bestritt Thomas und seine Schule mit dem Satze, daß Maria, wenn ohne Sünden empfangen, nicht von Christus erlöst wäre. Allein sie wurde durch ihren Sohn von der Erbsünde bewahrt, was der Erlösung gleichkommt.

231. Damit ist nur die christliche Grundlehre von der Ursünde anerkannt, ohne aber schon speculativ vermittelt zu sein.

Vorläufig untersuchen wir nicht das Wesen der Ursünde, sondern andere dazu hinleitende Fragen, also zunächst die Frage, wie die Ursünde auf die Nachkommen übergeht.

Daß die Ursünde durch Abstammung von Adam, nicht durch Nachahmung der Sünde Adams übergehe, hält Thomas [1]) fest, weß-

Maria), sed etiam ab originali speciali privilegio mundata. Oportuit siquidem, quod cum peccato originali conciperetur, utpote quae ex utriusque sexus commixtione concepta fuit. Hoc enim privilegium sibi soli servabatur, ut virgo conciperet filium Dei. Commixtio autem sexus, quae sine libidine esse non potest post peccatum primi parentis, transmittit peccatum originale in prolem. Similiter etiam, quia si cum peccato originali concepta non fuisset, non indigeret per Christum redimi. Et sic non esset Christus universalis hominum redemptor, quod derogat dignitati Christi. Est ergo tenendum, quod cum peccato originali concepta fuit, sed ab eo quodam speciali modo purgata fuit.

[1]) 1. 2. qu. 81. a. 1. Secundum fidem catholicam est tenendum, quod primum peccatum primi hominis originaliter transit in posteros. Propter quod etiam pueri mox nati deferuntur ad baptismum, tanquam ab aliqua infectione culpae abluendi. Contrarium autem est haeresis Pelagianae.

Ad investigandum autem, qualiter peccatum primi parentis originaliter possit transire in posteros, diversi diversis viis processerunt. Quidam enim considerantes, quod peccati subjectum est anima rationalis, posuerunt, quod cum semine rationalis anima traducatur, ut sic ex infecta anima infectae animae derivari videantur.

Alii vero hoc repudiantes tanquam erroneum, conati sunt ostendere, quomodo culpa animae parentis traducitur in prolem, etiamsi anima non traducatur, per hoc, quod corporis defectus traducuntur a parente in prolem, sicut leprosus generat leprosum et podagricus podagricum propter aliquam corruptionem seminis, licet talis corruptio non dicatur lepra vel podagra. Cum autem corpus sit proportionatum animae et defectus animae redundent in corpus et e converso, simili modo dicunt, quod culpabilis defectus animae per traductionem seminis in prolem derivatur, quamvis semen actualiter non sit culpae subjectum.

Sed omnes hujusmodi viae insufficientes sunt, quia dato, quod aliqui defectus corporales a parente transeant in prolem per originem, et etiam aliqui defectus animae ex consequenti propter corporis indispositionem (sicut interdum ex fatuis fatui generantur); tamen hoc ipsum, quod est ex origine aliquem defectum habere,

halb er die ursprüngliche Sünde so interpretirt, daß sie durch den Ursprung übergeht. Er führt mehre Erklärungen an; zuerst die, daß die Erbsünde durch die Zeugung der Seele übergeht. Diese Ansicht ist die allein richtige, weil hier der reale Uebertrag allein ermöglicht ist; denn die zweite Ansicht, daß die Ursünde durch den gezeugten Leib allein auf die geschaffene Seele übergeht, die von den meisten Scholastikern festgehalten wurde, ist unmöglich, da die Ursünde nicht auf den Leib übergehen und so die Seele inficiren kann.

Thomas verwirft beide Erklärungen, weil sie die Schuld, die eine gewollte ist, nicht zulassen, da ja auch der blindgeborne schuldlos ist. Aber das Thomistische Prinzip ist irrig, weil die Erbsünde ja nur eine geerbte, nicht selbst verschuldete ist, und sie sich gerade so verhält, wie die angeborne Blindheit.

Aber durch die eigene Erklärung hebt er selbst diesen Einwurf wieder auf, indem er annimmt, daß der Wille des Adam die Schuld so fortpflanzt, wie der persönliche Wille niedere Kräfte inficirt; denn nicht um den Willen Adams, sondern um den Willen der Abstammenden handelt es sich, wie dieser sündhaft sein kann. Thomas nimmt also eine Infection der geschaffenen Seele durch Adam an; aber dagegen ist zu sagen, daß Adam den Willen nur, wenn er selbst zeugte,

---

videtur excludere rationem culpae, de cujus ratione est, quod sit voluntaria. Unde etiam posito, quod anima rationalis traduceretur, ex hoc ipso, quod infectio animae prolis non esset in ejus voluntate, amitteret rationem culpae obligantis ad poenam, quia, ut Philosophus dicit, nullus improperabit coeco nato, sed magis miserebitur.

Et ideo alia via procedendum est, dicendo, quod omnes homines, qui nascuntur ex Adam, possunt considerari ut unus homo, in quantum conveniunt in natura, quam a primo parente accipiunt, secundum quod in civilibus omnes homines, qui sunt unius communitatis, reputantur quasi unum corpus et tota communitas quasi unus homo. — Sic igitur multi homines ex Adam devivati sunt tanquam multa membra unius corporis. Actus autem unius membri corporalis, puta manus, non est voluntarius voluntate ipsius manus, sed voluntate animae, quae primo movet membrum. Unde homicidium, quod manus committit, non imputaretur monui ad peccatum, si consideraretur manus secundum se, ut divisa a corpore, sed imputatur ei, in quantum est aliquid hominis, quod movetur a primo principio motivo hominis. Sic igitur inordinatio, quae est in isto homine ex Adam generato, non est voluntaria voluntate ipsius, sed *voluntate primi parentis*, *qui movet motione generationis* omnes, qui ex ejus origine derivantur, sicut voluntas animae movet omnia membra ad actum. Unde peccatum, quod sic a primo parente in posteros derivatur, dicitur originale, sicut peccatum, quod ab anima derivatur ad membra corporis, dicitur actuale; et sicut peccatum actuale, quod per membrum aliquod committitur, non est peccatum illius membri, nisi in quantum illud membrum est aliquid ipsius hominis, propter quod vocatur peccatum humanum, ita peccatum originale non est peccatum hujus personae, nisi in quantum haec persona recipit naturam a primo parente, unde et vocatur peccatum naturae, secundum illud Ephes. 2, 3: Eramus naturâ filii irae.

inficiren könnte, da doch Adam schon lange gestorben und nicht, wie Christus, mit dem Geschlechte verbunden ist, und sodann könnte Adams Wille nur, wenn er selbst sündhaft wäre, den fremden inficiren, was unmöglich ist, da er persönlich mit Gott sich versöhnte.

Durch den Satz also, daß Adams Wille die Schuld bewirkt, sagt er wohl, daß die Erbsünde im neuen Sprößling keine persönliche ist; aber wenn er hiermit sein früheres Prinzip aufhebt, so erklärt er doch nicht, wie Adams Wille den fremden inficiren kann, da gerade das Prinzip unhaltbar ist, daß alle Menschen nur Ein Mensch sind, und daß Adam alle Glieder so inficirt, wie der persönliche Wille die Glieder.

Wichtig ist diese Lehre, daß Adams erste Sünde allein die Ursache der Erbschuld ist, und daß sie durch Zeugung übergeht, weil damit die grundlosen Lehren von einer Imputation entweder einer in uns in der That nicht herrschenden Sünde oder einer fremden Thatsünde, wie die Identificirung unseres Willens mit dem Adams abgewiesen wird; denn das Gezeugte entsteht erst und hat einen eigenen Naturwillen, der aber bereits sündhaft ist, also nicht in Folge der eigenen, sondern der fremden That, welche den Sündenzustand in der Natur zeugte. Nicht weil der Mensch selbst sündigte, sondern den Sündenzustand angeboren überkommt, ist eine Natur- und Erbsünde vorhanden. Weßhalb das Wesen der Erbsünde ganz aufgehoben und wie eine persönliche Sünde behandelt wird, wenn ein neuerer Schriftsteller [1]) sagt: „Sie ist in uns, ehe ein Mißbrauch unseres freien Willens möglich war. Ueberdies erklärt die Kirche ausdrücklich, daß die Sünde Adams nicht dadurch, daß wir sie nachahmen, sondern durch die Abstammung von Adam auf uns übergeht. So kann also die freie Willensthat, worin der Sündenzustand, in dem wir geboren werden, seinen Grund hat, nicht That unseres persönlichen Willens, sondern nur die Uebertretung Adams sein. Dies ist nun aber wiederum nicht möglich, wenn die Sünde Adams nicht auch auf irgend eine Weise unsere That war. Nur insofern kann sie der Grund sein, weßhalb alle im Zustande der Sünde sind, als sie auch **die sündliche Handlung aller war.** — Damit also wird nicht nur nicht gesagt, was Hermes einen Widerspruch nennt, daß wir durch fremdes Thun gesündigt haben, sondern vielmehr, daß Adams **Thun nicht ein uns fremdes, sondern auch unser Thun gewesen sei.** Dies läßt sich nun gewiß nicht von Adams Handlung, wenn wir sie nur ihrem physischen Sein nach betrachten, behaupten; aber ebenso wenig läßt sich ohne weiters als etwas Unmögliches verwerfen, daß die That des ersten Menschen, die physisch nur ihm angehörte, in Folge eines

---

[1]) J. Kleutgen, Theologie der Vorzeit, II. B. S. 629. 630. 641.

für das Menschengeschlecht bestehenden Gesetzes in der sittlichen Ordnung als eine That aller gegolten habe. — Durch die beiden Sätze also, daß nämlich die Erbsünde Sünde im eigentlichen Sinne des Wortes, und daß sie ihren Grund in einer allen Menschen gemeinsamen Handlung hat, wird der hermesischen Beweisführung ihre ganze Grundlage genommen." Der Antihermesianer merkt nicht, daß er sich in Widersprüchen mit sich und mit der Kirchenlehre bewegt. Er will eine persönliche Schuld und Handlung, weßhalb er den Satz lobt: Nullus improperabit coeco nato, weßhalb er zwar selbst bekennt, daß Adams That an sich nicht unsere That ist, aber doch auf ein Gesetz, einen Deus ex machina, auf eine Imputation sich beruft.

232. Fragt es sich nun weiter, wie es komme, daß nur die Folgen der ersten Thatsünde, und nicht auch die der späteren Sünden auf die Nachkommen übergehen, oder warum die persönliche Willenszukehr zu Gott nicht die Folgen der Ursünde aufhebt, so lehrt Thomas [1]), daß, wie nicht das Persönliche, z. B. die Wissenschaft, übergezeugt wird, so keine persönliche Sünde übertragen wird, mit Ausnahme der Ursünde, welche, wie die ursprüngliche Gerechtigkeit, die nicht der einzelnen Person, sondern dem ganzen Geschlechte verliehen wurde, durch die Abstammung übergegangen wäre, ebenso durch die Abstammung auf Alle übergeht, weil sie eben der Verlust jener ursprünglichen Gerechtigkeit für das ganze Geschlecht ist.

---

[1]) L. c. a. 2. Si aliquis diligenter attendat, impossibile est, quod aliqua peccata proximorum parentum vel etiam primi parentis praeter primum per originem traducantur. Cujus ratio est, quia homo generat sibi idem in specie, non autem secundum individuum, et ideo ea, quae directe pertinent ad individuum, sicut personales actus et quae ad eos pertinent, non traducuntur a parentibus in filios; non enim grammaticus traducit in filium scientiam grammaticae, quam proprio studio acquisivit, sed ea, quae pertinent ad naturam speciei, traducuntur a parentibus in filios, nisi sit defectus naturae, sicut oculatus generat oculatum, nisi natura deficiat; et si natura sit fortis, etiam aliqua accidentia individualia propagantur in filios, pertinentia ad dispositionem naturae, sicut velocitas corporis, bonitas ingenii et alia hujusmodi; nullo autem modo ea, quae sunt pure personalia.

Sicut autem ad personam pertinet aliquid secundum seipsam et aliquid ex dono gratiae, ita etiam ad naturam potest aliquid pertinere secundum seipsam, scilicet quod causatur ex principiis ejus et aliquid ex dono gratiae. Et hoc modo justitia originalis erat quoddam donum gratiae toti humanae naturae divinitus collatum in primo parente, quod quidem primus homo amisit per primum peccatum. Unde sicut illa originalis justitia traducta fuisset in posteros simul cum natura, ita etiam inordinatio opposita. Sed alia peccata actualia vel primi parentis vel aliorum non corrumpunt naturam quantum ad id, quod naturae est, sed solum quantum ad id, quod personae est, id est, secundum pronitatem ad actum. Unde alia peccata non traducuntur.

Diese Frage ist nicht gelöst, weil das Verhältniß von Natur und Person nicht abgegrenzt und das Wesen der Erbsünde nicht bestimmt ist. Ist die Erbsünde ein bloser Mangel, nichts Positives, so geht er mit der Abstammung nicht über, wenn das Uebergehen etwas Reales bezeichnen soll, wie der Adelsverlust des Vaters auf den Sohn nicht als etwas Reales übergeht, oder er geht über, aber nur in negativer Weise. Aber die Erbsünde ist ein realer Zustand, wie die Krankheit, und hier fragt es sich, warum nur die Ursünde übergeht.

Dieser Grund kann nur im Wesen der ersten Sünde selbst, nicht in einer willkürlichen und positiven Bestimmung liegen; denn die Urthat formt die ganze Person nach Innen und Aussen, so daß jede andere That davon in soweit abhängt, als sie von der bereits geformten Person stammt. Jede folgende That ist also schwächer, da die Person nicht mehr mit voller Kraft wirkt, weßhalb sie die Urthat in ihren Folgen nur im rein persönlichen Gebiete aufheben kann.

233. Daher entsteht die wichtige Frage, ob Thomas das Wesen der Erbsünde nur als einen Mangel, der zugerechnet wird, oder als einen positiven Zustand, wie die Krankheit, faßt.

Zwar unterscheidet man den blosen Mangel von der Beraubung (privatio), und faßt die Sünde als Beraubung, weil sie nicht sein soll und etwas Positives, wie die Krankheit ist. Aber der Sinn der Aristotelischen στέρησις ist weiter, indem das ungeformte Erz es durch die Beraubung ist. Allein das Erz kann nur geformt werden, aber es gehört nicht zu seiner Natur; es ist dagegen gleichgiltig. Der Stein kann wohl nicht lebendig sein und darum kommt ihm nur ein Mangel, keine Beraubung zu; aber die Blindheit des Thieres ist keine blose Beraubung, wie das umgeformte Erz beraubt ist, sondern der Mangel einer natürlichen Vollkommenheit.

Diese Unterscheidung ist zum Verständnisse des Wesens der Erbsünde wichtig. Thomas[1]) lehrt, daß die Ursünde kein bloser Mangel

---

1) 1. 2. qu. 82. a. 1. Duplex est habitus, unus quidem, quo inclinatur potentia ad agendum, sicut scientiae et virtutes dicuntur habitus; et hoc modo peccatum originale non est habitus. Alio modo dicitur habitus dispositio alicujus naturae ex multis compositae, secundum quod bene se habet vel male ad aliquid; et praecipue cum talis dispositio fuerit quasi in naturam versa, ut patet de aegritudine et sanitate; et hoc modo peccatum originale est habitus. Est enim quaedam inordinata dispositio proveniens ex dissolutione illius harmoniae, in qua consistebat ratio originalis justitiae; sicut etiam aegritudo corporalis est quaedam inordinata dispositio corporis, secundum quam solvitur aequalitas, in qua consistit ratio sanitatis. Unde peccatum originale languor naturae dicitur.

Ad 1. d.; quod sicut aegritudo corporalis habet aliquid de privatione, in quantum tollitur aequalitas sanitalis et aliquid habet *positive*, scilicet ipsos humores

und keine blose Beraubung, sondern ein positiver abnormer Zustand ist, wie die Krankheit, weßhalb Thomas ausdrücklich lehrt, daß die Ursünde keine reine Beraubung, sondern ein positiver und abnormer Zustand sei, weil die privatio an sich nur den Mangel, der abwesend sein kann und soll, aber nicht das inhärirende Mißverhältniß bezeichnet. Nach Thomas begründet also das Wesen der Erbsünde nicht die blose privatio originalis justitiae, sondern zugleich der damit gesetzte habitus immanens disharmoniae = inordinata dispositio ipsius naturae.

Damit steht nicht im Widerspruche, wenn er[1]) das formale et materiale in der als Unordnung gefaßten Erbsünde unterscheidet und sagt, daß die privatio originalis justitiae das Formale sei; denn er setzt zugleich hinzu, daß dadurch der Wille Gottes unterworfen war, weßhalb die Willensabkehr von Gott (aversio voluntatis a Deo) das Formale und Positive oder Grundhafte, wie die Unordnung der anderen Kräfte das Materiale oder Abgeleitete ist.

Dieses sagt er mit Rücksicht auf die Frage, ob die Begierlichkeit das Wesen der Erbsünde ist. Es gibt eine normale und abnorme Begierlichkeit; eine Erhebung der niederen Kräfte gegen die Vernunft ist

---

inordinate dispositos, ita etiam peccatum originale habet privationem originalis justitiae et cum hoc inordinatam dispositionem partium animae. Unde non est privatio pura, sed est quidam habitus corruptus.

Ad 2. d., quod actuale peccatum est inordinatio quaedam actus, originale vero, cum sit peccatum naturae, est quaedam inordinata dispositio ipsius naturae, quae habet rationem culpae, in quantum derivatur ex primo parente.

[1]) L. c. a. 3. Utrum originale peccatum sit concupiscentia. — Unumquodque habet speciem a sua forma. Dictum est autem, quod species peccati originalis sumitur ex sua causa. Unde oportet, quod id, quod est formale in originali peccato, accipiatur ex parte causae peccati originalis. Oppositorum autem oppositae sunt causae. Est igitur attendenda causa originalis peccati ex causa originalis justitiae, quae ei opponitur.

Tota autem ordinatio originalis justitiae ex hoc est, quod *voluntas hominis* erat Deo subjecta. Quae quidem subjectio primo et principaliter erat per voluntatem, cujus est movere omnes alias partes in finem. *Unde ex aversione voluntatis a Deo* consecuta est inordinatio in omnibus aliis animae viribus. Sic ergo privatio originalis justitiae, per quam voluntas subdebatur Deo, est formale in peccato originali; omnis autem alia inordinatio virium animae se habet in peccato originali sicut quiddam materiale. Inordinatio autem aliarum virium animae praecipue in hoc attenditur, quod inordinate convertuntur ad bonum commutabile, quae quidem inordinatio communi nomine potest dici concupiscentia. Et ita peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia, formaliter autem est defectus originalis justitiae. —

Ad 1. d., quod quia in homine concupiscibilis naturaliter regitur ratione, in tantum concupiscere est homini naturale, in quantum est secundum rationis ordinem. Concupiscentia autem, quae transcendit limites rationis, inest homini contra naturam, et talis est concupiscentia originalis peccati.

die abnorme Concupiscenz. Es ist darunter nicht blos der Kampf des Fleisches oder sinnlichen Lebens gegen den Geist, sondern aller, auch der geistigen Kräfte gegen den freien Willen zu verstehen. Würde man noch weiter gehen und den freien Willen selbst in Unordnung gegen Gott fassen, so erhielte man den höchsten Grad und den Grund der Begierlichkeit, und so faßt Thomas die Erbsünde als Willensabkehr von Gott, also nicht als blose privatio justitiae originalis, obschon dieser Verlust ein wesentliches Moment bildet. Daher sagt er auch, daß die Begierlichkeit der Erbsünde eine unnatürliche und widernatürliche ist.

234. Aus der vorgetragenen Lehre des Aquinaten über die Erbsünde folgt bereits, daß nach ihm die Erbsünde kein bloser Mangel, sondern ein abnormer, von Adam verschuldeter Zustand ist, welcher zwei Momente, den gänzlichen Verlust der freiverliehenen Güter und eine Schwächung oder Verletzung der natürlichen Gaben in sich schließt.

Die Beweise hiefür liegen darin, 1) daß er lehrt, die Erbsünde sei keine pure Privation, sondern ein verderbter, abnormer Zustand (habitus corruptus), wie die Krankheit; denn wenn man Jemanden das Uebergebührliche allein nimmt, so bleibt ihm noch das Natürliche, oder er ist darum noch nicht krank, wenn er den Adelsstand verliert; 2) daß er die Begierlichkeit der Erbsünde als eine widernatürliche faßt; 3) daß er lehrt: ex aversione voluntatis a Deo consecuta est inordinatio in aliis viribus; sic ergo privatio originalis justitiae, per quam voluntas subdebatur Deo, est formale in peccato originali; denn die Willensabkehr ist die erste Unordnung und das Wesen der Erbsünde, also keine blose Beraubung, sondern ein inhärirender Zustand, wie die materiale Unordnung; 4) daß er lehrt[1]), wie sowohl

[1]) 1. 2. qu. 85. a. 1. Bonum naturae humanae potest tripliciter dici: primo ipsa principia naturae, ex quibus ipsa natura constituitur et proprietates ex his causatae, sicut potentiae animae et alia hujusmodi. Secundo, quia homo a natura habet inclinationem ad virtutem; ipsa autem inclinatio ad virtutem est quoddam bonum naturae. Tertio modo potest dici bonum naturae, donum originalis justitiae, quod fuit in primo homine collatum toti humanae naturae. Primum igitur bonum naturae nec tollitur nec diminuitur per peccatum. Tertium vero bonum naturae totaliter est ablatum per peccatum primi parentis. Sed medium bonum naturae, scilicet ipsa naturalis inclinatio ad virtutem, diminuitur per peccatum. — Unde cum peccatum sit contrarium virtuti, ex hoc ipso, quod homo peccat, diminuitur bonum naturae, quod est inclinatio ad virtutem.

Art. 3. Sic igitur ista quatuor sunt vulnera inflicta toti humanae naturae ex peccato primi parentis. Sed quia inclinatio ad bonum virtutis in unoquoque diminuitur per peccatum actuale, etiam ista sunt quatuor vulnera ex aliis peccatis consequentia, in quantum scilicet per peccatum et ratio hebetatur praecipue in agendis et voluntas induratur ad bonum et major difficultas bene agendi accrescit et concupiscentia magis exardiscit.

die Erbsünde, wie jede folgende Sünde zwar nicht das Grundwesentliche tilgt, aber doch das abgeleitet Natürliche, die natürliche Neigung schwächt, und die Güter der ursprünglichen Gerechtigkeit ganz tilgt. Indem Thomas die freiverliehenen Güter von den natürlichen strenge unterscheidet, schließt er in den Verlust der ursprünglichen Gerechtigkeit nicht bereits die Verwundung der Natur ein, sondern er nimmt zwei Momente an, den Verlust aller übernatürlichen Güter und die Verwundung der Natur. Dazu rechnet er die bereits erwähnten vier Wunden der Natur, die bei der Erbsünde, wie persönlichen vorhanden sind außer dem Verluste der Gnade; 5) daß Thomas [1]) eine Sündenmakel, die im Geiste haftet, kennt und dazu ausdrücklich den Verlust des natürlichen und übernatürlichen Glanzes rechnet.

Gegen diese vielen Beweise von der doppelten Natur der Erbsünde kann ein einziger Satz (223. 224.), der damit im Widerspruche steht, nichts beweisen.

235. Es haben aber Bellarmin [2]) und viele Nachscholastiker die natürliche Verwundung geleugnet und sehr Viele hängen auch jetzt noch an dieser nichts weniger als kirchlichen Lehre, welche Leugnung der natürlichen Verwundung und Verletzung das Extrem zu der Lehre der Reformatoren bildet, daß die Erbsünde die natürlichen Vermögen zerstört habe. Aber die Kirche, wie die Väter und Scholastiker kennen weder eine Zerstörung der natürlichen Kräfte, noch leugnen sie die natürliche Verwundung.

---

[1]) 1. 2. qu. 86. a. 1. Macula proprie dicitur in corporalibus, quando aliquod corpus nitidum perdit suum nitorem ex contactu alterius corporis. In rebus autem spiritualibus ad similitudinem hujus oportet maculam dici. Habet autem anima hominis duplicem nitorem, unum quidem ex refulgentia luminis naturalis rationis, per quam dirigitur in suis actibus; alium vero ex refulgentia divini luminis, scilicet sapientiae et gratiae, per quam etiam homo perficitur ad bene et decenter agendum. Est autem quasi quidam animae tactus, quando inhaeret aliquibus rebus per amorem. Cum autem peccat, adhaeret aliquibus rebus contra lumen rationis et divinae legis. Unde ipsum detrimentum nitoris ex tali contactu proveniens macula animae metaphorice vocatur.

[2]) Bellarm. de gratia primi hom. cap. 5. Nos vero existimamus, rectitudinem illam etiam partis inferioris fuisse donum supernaturale et quidem per se, non per accidens, ita ut neque ex naturae principiis fluxerit, neque potuerit fluere. Et quia donum illud supernaturale erat, eo remoto, natura humana sibi relicta, pugnam illam experiri coepit partis inferioris cum superiore, quae naturalis futura erat, id est, ex conditione materiae sequutura, nisi Deus justitiae donum homini addidisset.

Quare non magis differt status hominis post lapsnm Adae a statu ejusdem in puris naturalibus, quam differat spoliatus a nudo, neque deterior est humana natura, si culpam originalem detrahas, neque magis ignorantia et infirmitate laborat, quam esset et laboraret in puris naturalibus condita. — Was er weiter von Thomas vorbringt, ist unrichtig.

Es lehrt aber die Kirche ausdrücklich nicht die blose Hinwegnahme der Gnade und der höheren Kräfte, sondern auch eine Schwächung der natürlichen, indem das Tridentinum[1]) definirt, daß weder Juden noch Heiden von der Sünde aus sich allein ohne die Erlösungsgnade sich erheben konnten, obschon das Freiheitsvermögen keineswegs ausgelöscht, wenn auch in ihren Kräften geschwächt und abgelenkt ist. Dies kann nur von der natürlichen Freiheitskraft gesagt sein, und die klare Unterscheidung zwischen einer Tilgung und Schwächung deutet schon hin, daß hier nicht von der freiverliehenen Kraft die Rede sein kann. Ebenso erklärt sich die zweite Synode von Orange, welche die Lehre pelagianisch nennt, daß die Freiheit unverletzt blieb.

Es kann daher die Lehre, welche die natürliche Verwundung leugnet oder so deutet, daß dadurch nur die übernatürlich verliehenen Kräfte gemeint seien, soferne sie die Natur erhöhten, nicht geduldet, sondern sie muß als eine völlig unkirchliche verdammt werden, wenn sie auch noch einige Theologen der Neuzeit mit aller Kraft vertheidigen, aber dabei nur ihre Unwissenheit zur Schau tragen.

Wenn aber die Kirche folgende Sätze von Bajus verwarf: 1) Humanae naturae sublimatio et exaltatio in consortium divinae naturae debita fuit integritati primae conditionis et proinde naturalis dicenda est et non supernaturalis (prop. 21.) 2) Integritas primae creationis non fuit indebita humanae naturae exaltatio, sed naturalis ejus conditio (prop. 26.) 3) Deus non potuisset ab initio

---

[1]) Sess. VI. de justif. cap. 1 . . . . usque adeo servi erant peccati et sub potestate diaboli ac mortis, ut non modo gentes per vim naturae, sed ne Judaei quidem per ipsam etiam litteram legis Moysis inde liberari aut surgere possent, *tametsi in eis liberum arbitrium minime extinctum esset*, *viribus licet attenuatum et inclinatum.* — Sess. V. c. 1 . . . totumque Adam per illam praevaricationis offensam secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse.

Araus. Con II. can. 1. Si quis per offensam praevaricationis Adae non totum, id est secundum corpus et animam, in deterius dicit hominem commutatum, sed animae libertate illaesa durante, corpus tantummodo corruptioni credit obnoxium, Pelagii errore deceptus adversatur scripturae dicenti: Anima, quae peccaverit, ipsa morietur.

Ganz unrichtig und eine Umdeutung und Leugnung der klaren Kirchenlehre ist es also, wenn Perrone seine Lehre so zusammenfaßt de locis theologicis, p. II. c. 1. annot. 2.: — Animadvertimus, nihil hominem omnino amisisse per peccatum originis ex iis, quae spectant ad essentialia naturae humanae; ac praeterea, quae dicuntur a conc. Tridentino de homine laeso toto nempe Adam secundum corpus et animam propter peccatum in deterius commutato, intelligenda esse non *absolute, sed in sensu relativo, in ordine scilicet ad dona gratuita,* quae Adam peccando et sibi et posteris suis amisit, ceterum naturam in se spectatam, non deteriorem nunc esse, ac fuisset, si Deus dona illa gratuita liberalitate homini minime adjecisset.

talem creare hominem, qualis nunc nascitur (prop. 55.): — so widerspricht sie ihrer Lehre von der natürlichen Verwundung nicht; denn diese gehört zur Sünde und zu den Sündenfolgen, worin Gott den Menschen nicht schaffen kann. Mit dem letzten Satze will sie nur sagen, was sie mit den zwei ersten lehrt, daß Gott den Menschen ohne höhere Integrität und ohne die höhere Gnade habe schaffen können. Der unerhöhte Stand ist aber der, worin wir geboren werden. Eine absolute Identität beider Stände lehrt die Kirche nicht, und selbst die Theologen, welche die natürliche Verwundung leugnen, setzen als Ausnahme die Sünde, da Gott darin keine Creatur schaffen kann.

Die Leugnung der natürlichen Verwundung erweist sich als unvernünftig, wenn wir betrachten, daß jede persönliche Sünde auch die natürliche Kraft schwächt, wie Thomas lehrt; also kann die Ursünde davon keine Ausnahme machen. Wenn man aber lehrt, daß überhaupt nichts Natürliches verloren gehen könne, wie auch die bösen Geister nichts davon eingebüßt, so folgt, daß sie noch ihre natürliche Seligkeit und Neigung zum Guten, wie die natürliche Gottesliebe besitzen müssen, was unwahr ist, oder daß Gott ein Geschöpf ohne natürliche Neigung und Liebe zu sich habe schaffen können. Beides ist unvernünftig [1]).

Verhärtet sich dieses Prinzip, daß eine natürliche Verwundung des ersten Menschen und seiner Nachkommen nicht eingetreten, zu einem Systeme, so muß auch das Wesen der Erbsünde als bloser defectus und als blose privatio gefaßt werden. Die Willensabkehr von Gott wäre im reinen Naturstande, wie die unordentliche Begierlichkeit, keine Sünde gewesen; nur jetzt ist sie Folge des Gnadenverlustes aber nicht die Sünde, weßhalb Gott auch eine Creatur mit dieser Willensabkehr habe schaffen können.

---

[1]) Unvernünftig und unkirchlich ist es, wenn Perrone (comp. theo. de deo creat. n. 263.) auf die Einwendung (11.): Hinc receptum illud in scholis effatum, hominem per peccatum originale et spoliatum esse gratuitis et vulneratum in naturalibus. Quod et Tridentina synodus sess. 5. c. 1. expressit — antwortet n. 274.: D. Vulneratus in naturalibus, perficientibus scilicet naturam in suo ordine, cujusmodi est integritas, ac proinde relative, C.; in essentialibus naturae et absolute, N. (Perrone muß nicht wissen, was vulneratus bedeutet, da er in naturalibus und essentialibus unterscheidet, statt vulnerari et deleri). Siquidem nihil homo per peccatum de essentialibus naturae deperdidit, prout neque angeli in his per lapsum quidpiam amiserunt. Itaque tota haec vulneratio relativa est ad naturam, donis superadditis a Deo in suo ordine perfectam. — Ex his jam patet etiam mens Tridentini, et quo sensu ignorantia et concupiscentia vulnera dici debeant naturae, quatenus natura a Deo constituta scientia et integritate praedita est et per peccatum his est destituta.

Aber die Kirche[1]) lehrt, daß die Begierlichkeit von der Sünde stammt und zu ihr activ hinzieht, und die Schrift spricht von einem angebornen Zuge zum Bösen, weßhalb Gott den Menschen nicht habe so schaffen können. Daher wäre im Naturstand eine Willensunterwerfung unter Gott von Natur vorhanden gewesen, bis nicht der Wille selbst und frei sich abgewendet hätte.

Eine nothwendige Folge dieser Lehre ist, daß die Erbsünde nichts Inhärirendes sein kann, wie der Adelsverlust oder die Beraubung eines Kleides doch nicht eine Makel der Natur ist, und daß sie nur imputirt oder nicht überpflanzt wird, da ein Mangel, welcher äußerlich ist, nicht übergehen kann.

Eine weitere Folge von dieser falschen Lehre ist, daß der Heide und die natürliche Vernunft die Erbsünde nicht beweisen kann, so wenig, als das Kind aus sich weiß, daß ihm sein Vater den Adel eingebüßt habe. Aber das ganze Geschlecht legt dagegen Protest ein, und Thomas[2]) spricht von einem Wahrscheinlichkeitsbeweise dafür, den die rationalistische Ausdeutung entfernen will. Auch spricht der Apostel nach jener Lehre nicht die Wahrheit, wenn er sagt, daß die Natur

---

[1]) Conc. Trid. sess. 5. can. 5. Hanc concupiscentiam, quam aliquando Apostolus peccatum appellat, sancta Synodus declarat, ecclesiam catholicam nunquam intellexisse peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit (also ist sie in den Nichtwiedergebornen doch materiale Sünde); sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinat.

Gen. 8., 21. Sensus enim et cogitatio humani cordis in malum prona sunt ab adolescentia sua.

Dagegen verstoßt Perrone, wenn er lehrt, comp. th. de deo creat. n. 263.: Non potuisset Deus hominem condere cum acuali inordinatione physico-morali, C.; non potuisset condere hominem tali natura praeditum, ex qua oriri posset inordinatio moralis, N. Aequivocatio in eo est, quod permisceatur actualis inordinatio in homine a Deo condito aut condendo, quod utique repugnat, cum natura defectui obnoxia. — Denn der Mensch wird jetzt mit einer activen Begierlichkeit geboren, worin Gott nach Perrone den Menschen nicht schaffen kann; also leugnet er die von der Schrift und Kirche gelehrte Thatsache von der sündhaften und activen Begierlichkeit, um keine natürliche Verwundung annehmen zu müssen. Aber wenn er nur annimmt, daß die Natur für eine solche Unordnung nur geneigt ist, so entgeht er dem Widerspruche nicht, weil, im Falle diese Unordnung nicht durch freie Verschuldung erfolgt, Gott selbst der Urheber dieser nothwendig erfolgenden Unordnung ist.

[2]) S. ph. IV. c. 52. Peccati originalis in humano genere probabiliter quaedam signa apparent. — Si quis recte consideret, satis probabiliter poterit aestimare, divina providentia supposita, quae singulis perfectionibus congrua perfectibilia coaptavit, quod Deus superiorem naturam inferiori ad hoc conjunxit, ut ei dominaretur, et si quod hujus dominii impedimentum ex defectu naturae contingeret, ejus speciali et supernaturali beneficio tolleretur.

seufze und befreit werde von der Knechtschaft der Verwesung (Röm. 8, 21. 22.).

Es ist daher Gewissenssache, zu verhindern, daß diese unkirchliche Lehre nicht ferner in den katholischen Schulen und Lehrbüchern vorgetragen werde.

## Drittes Glied.

### Von dem einheitlichen Momente der Grundentwicklung der Religion.

### §. 34.

236. Da wir die Erhöhung des Menschen durch Gott und seinen freien Abfall kennen gelernt haben, so müssen wir weiter die Möglichkeit und Wirklichkeit der Erlösung in Betracht ziehen.

Daß die Erlösung des Menschen möglich gewesen, beweist die Thatsache der Erlösung, und der Hinblick auf die gegenwärtige Natur des gefallenen Menschen, welcher zwar verwundet ist, aber die Fähigkeit, mit der Erlösungsgnade sich zu erheben, nicht verloren hat. Die Geschichte selbst ist hiefür Bürge.

Die Congruenz der Erlösung des Menschen beweist Thomas [1]) entsprechend daraus, daß, wenn der Mensch nicht wäre erlöst worden, Gottes Werk an einer so edlen Creatur vereitelt worden wäre; sowie daß Gottes Güte das Vermögen des Menschen in diesem Zeitleben sich weder im Guten, noch im Bösen unbeweglich zu befestigen, nicht unbenützt lassen kann.

Im gefallenen Zustande bedarf aber der Mensch einer besonderen

---

[1]) Comp. th. c. 199. Oportebit autem, quod humana natura praedicto modo infecta ex divina providentia repararetur. Non enim poterit ad perfectam beatitudinem pervenire, nisi tali infectione remota, quia beatitudo, cum sit perfectum bonum, nullum defectum patitur et maximum defectum peccati, quod aliquo modo virtuti opponitur, quae est via in ipsam. Et sic cum homo propter beatitudinem factus sit, quia ipsa est ultimus ejus finis, sequeretur, quod opus Dei in tam nobili creatura frustraretur, quod reputat inconveniens Psalmista, cum dicit: Numquid enim vane constituisti omnes filios hominis? Sic igitur oportebat naturam humanum reparari.

Praeterea bonitas divina excedit potentiam creaturae ad bonum. Patet autem, quod talis est hominis conditio, quamdiu in hoc mortali vita vivit, quod sicut nec confirmatur in bono immobiliter, ita nec immobiliter obstinatur in malo. Pertinet igitur hoc ad conditionem humanae naturae, ut ab infectione peccati possit purgari. Non igitur fuit conveniens, quod divina bonitas hanc potentiam totaliter dimitteret vacuam, quod fuisset, si ei reparationis remedium non procuraeset.

Gnade, die er im gesunden nicht bedurft hätte[1]). In beiden Ständen wird zum übernatürlich Guten und zur Vollbringung des Guten eine gleiche Hilfe erfordert; aber das natürlich Gute konnte der nicht gefallene Mensch ohne weitere Hilfe vollziehen, während jetzt der gefallene selbst einer Gnade bedarf, um alle natürlichen Gebote zu erfüllen. Diese Lehre widerlegt zugleich die Behauptung, daß der Mensch an seiner Natur nicht verwundet worden sei.

237. Der religiöse Prozeß des gefallenen Menschen hat daher eine doppelte Seite, die Hingabe an Gott und die Vereinigung mit ihm, sowie die Abkehr von der Sünde und die Verabscheuung derselben. Das eine Moment kann ohne das andere nicht bestehen, wie Niemand von der Krankheit sich erheben kann, wenn er nicht die Gesundheit an ihre Stelle treten läßt.

Dieser Proceß der Restauration heißt Rechtfertigung, wovon Thomas[2]) vier Elemente angibt. Das erste ist die Eingießung und

---

[1]) 1. 2. qu. 109. a. 2. Natura hominis potest dupliciter considerari: uno modo in suî integritate, sicut fuit in primo parente ante peccatum; alio modo, secundum quod est corrupta in nobis post peccatum primi parentis.

Secundum autem utrumque statum natura humana indiget auxilio divino ad faciendum vel volendum quodcumque bonum, sicut primo movente. Sed in statu naturae integrae, quantum ad sufficientiam operativae virtutis, poterat homo per sua naturalia velle et operari bonum suae naturae proportionatum, quale est bonum virtutis acquisitae; non autem bonum superexcedens, quod est bonum virtutis infusae. Sed in statu naturae corruptae etiam deficit homo ad hoc, quod secundum suam naturam potest, ut non possit totum hujusmodi bonum implere per sua naturalia. Quia tamen humana natura per peccatum non est totaliter corrupta, ut scilicet toto bono naturae privetur; potest quidem etiam in statu naturae corruptae per virtutem suae naturae aliquod bonum particulare agere, sicut aedificare domos, plantare vineas et alia hujusmodi; non tamen totum bonum sibi connaturale, ita quod in nullo deficiat; sicut homo infirmus potest per se ipsum aliquem motum habere, non tamen perfecte potest moveri motu hominis sani, nisi sanetur auxilio medicinae.

Sic igitur virtute gratuita superaddita virtuti naturae indiget homo in statu naturae integrae quantum ad unum, scilicet ad operandum et volendum bonum supernaturale; sed in statu naturae corruptae quantum ad duo, scilicet ut sanetur et ulterius, ut bonum supernaturalis virtutis operetur, quod est meritorium. Ulterius autem in utroque statu indiget homo auxilio divino, ut ab ipso moveatur ad bene agendum.

[2]) 1. 2. qu. 113. a. 8. Praedicta quatuor, quae requiruntur ad justificationem impii, tempore quidem sunt simul, quia justificatio impii non est successiva; sed ordine naturae unum eorum est prius altero, et inter ea naturali ordine primum est gratiae infusio, secundum motus liberi arbitrii in Deum; tertium est motus liberi arbitrii in peccatum; quartum vero est remissio culpae.

Cujus ratio, quia in quolibet motu naturaliter primum est motio ipsius moventis; secundum autem est dispositio materiae, sive motus ipsius mobilis; ultimum

Bewegung der Gnade, weil das Bewegende überhaupt das Erste ist. Das Zubewegende aber, welches die Bewegung aufnimmt, hat eine doppelte eigene Bewegung, wovon die erste zu Gott, die zweite zur Sünde hin gerichtet ist, weil die Hinkehr zu Gott die Ursache von der Abkehr von der Sünde ist. Endlich kommt das Endziel und der Endzweck, die Sündenvergebung, als das vierte Moment, womit die Versöhnung mit Gott oder die Rechtfertigung vollzogen ist.

238. Weil Gott mit dem Menschen in Gemeinschaft tritt und der Mensch diese Gemeinschaft ergreifen soll, so ergibt sich ein Gegensatz im religiösen Prozesse, welchen Gegensatz der religiöse Rapport selbst ausgleicht.

Thomas muß davon wenigstens indirect sprechen, und er handelt davon sowohl in der theologischen, als philosophischen Summe da, wo von dem Endziele des Menschen die Rede ist; denn diese Lehre gehört nicht der Moral ausschließlich, sondern ebenso der Dogmatik an. Daher liegen darin die allgemeinen Prinzipien der Religion und nicht blos die des Ethos, wie es von der Religion sich unterscheidet.

Von dem Prinzipe ausgehend, daß jedes Agens wegen eines Endzieles, das außer ihm ist, handle, muß Thomas [1]) lehren, daß auch der Mensch nach einem äußeren Endziele strebe. Dieses ist Gott als das Object und der Besitz oder Genuß Gottes, die ewige Seligkeit, als das Mittel [2]).

---

vero est finis vel terminus motus, ad quem terminatur motio moventis. Ipsa igitur Dei moventis motio est gratiae infusio; motus autem vel dispositio mobilis est duplex motus liberi arbitrii; terminus autem vel finis motus est remissio culpae. Et ideo naturali ordine primum in justificatione impii est gratiae infusio, secundum est motus liberi arbitrii in Deum; tertium vero est motus liberi arbitrii in peccatum; propter hoc enim ille, qui justificatur, detestatur peccatum, quia est contra Deum; unde motus liberi arbitrii in Deum praecedit naturaliter motum liberi arbitrii in peccatum, cum sit causa et ratio ejus. Quartum vero et ultimum est remissio culpae, ad quam ista transmutatio ordinatur sicut ad finem.

1) S. ph. III. c. 2. Quod omne agens agit propter finem. — Cap. 3. Quod omne agens agit propter bonum. — Omne, quod movetur, ducitur ad terminum motus a movente et agente. Oportet igitur movens et motum ad idem tendere, in quantum movetur. Quod autem movetur, quum sit in potentia, tendit ad actum, et ita ad perfectum et bonum; per motum enim exit de potentia in actum. Ergo et movens et agens semper in movendo et agendo intendit bonum. (Die Bewegung zum Acte = dem Guten und Vollkommenen ist offenbar zu wenig.) Hinc est, quod philosophi diffinientes bonum dixerunt: Bonum est quod omnia appetunt.

2) 1. 2. qu. 1. a. 8. Finis dupliciter dicitur, scilicet cujus et quo, id est ipsa res, in qua ratio boni invenitur, et usus sive adeptio illius rei; sicut si dicamus, quod motus corporis gravis finis est vel locus inferior ut res, vel hoc, quod

Aber wenn Thomas [1]) Gott und den Genuß wie das Unerschaffene und Erschaffene unterscheidet, so fällt die Vermittlung hinweg; denn die vollendete Gottesgemeinschaft ist eben nicht Gott und die Creatur in der Trennung, sondern in der Verbindung, so daß Gott selbst es sein muß, der sich herabläßt, und mit dem sich die freie Creatur verbindet. Darum kann die Seligkeit selbst nichts Geschaffenes sein, wie die Creatur geschaffen ist, sondern ein Lebensbezug, wodurch der Mensch mit Gott lebendig verbunden ist.

239. Die Finalursache ist nach Thomas die erste Ursache und darum liegt darin zugleich sein ethisches und religiöses Prinzip.

Das Endziel ist aber Gott, die Seligkeit, das Gute, weil die Creatur nur wegen des Guten handelt, und darum lehrt Thomas [2]) ausdrücklich, daß die praktische Vernunft an dem Guten ihr höchstes und allgemeinstes Prinzip habe, welches ebenso für die praktische das Erste, wie das Sein das Erste für die theoretische Vernunft ist.

Wie sehr es aber hervorzuheben ist, daß nach einer Seite Thomas das Lebendigste, Gott, an die Spitze stellt, ebenso mangelhaft muß es erscheinen, wenn in der näheren Bestimmung des Guten nur das Begriffliche vorwiegt, und wenn überdies das Gute [3]) mit dem Sein sachlich identificirt oder als das Begehrenswerthe bestimmt wird, was

---

est esse in loco inferiori, ut usus; et finis avari est vel pecunia ut res, vel possessio pecuniae ut usus.

Si ergo loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipsam rem, quae est finis, sic in ultimo fine hominis omnia alia conveniunt, quia Deus est ultimus finis hominis et omnium aliarum rerum. Si autem loquamur de ultimo fine hominis quantum ad consecutionem finis, sic in hoc fine hominis non communicant creaturae irrationales.

1) 1. 2. qu. 3. a. 1. Primo modo ultimus hominis finis est bonum increatum, scilicet Deus, qui solus sua infinita bonitate potest voluntatem hominis perfecte implere. Secundo autem modo ultimus finis hominis est creatum aliquid in ipso existens, quod nihil est aliud, quam adeptio vel fruitio finis ultimi. Ultimus autem finis vocatur beatitudo. Si ergo beatitudo hominis consideretur quantum ad causam vel objectum, sic est aliquid increatum; si autem consideretur quantum ad ipsam essentiam beatitudinis, sic est aliquid creatum.

2) 1. 2. qu. 94. a. 1. Sicut autem ens est primum, quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum, quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus. Omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni. Et ideo primum principium in ratione practica est, quod fundatur supra rationem boni, quae est: Bonum est, quod omnia appetunt.

3) De natura generis (opusc. 42.) c. 2. Verum addit supra ens rationem cognoscibilis. Unde verum importat ordinem quemdam entis ad intellectum, qui non importatur in nomine entis absolute dicti. Sed bonum addit rationem appetibilis. Eo enim est ens bonum, quo est appetibile. Unde bonum importat ordinem entis ad appetitum, sicut verum ad intellectum.

eine petitio principii ist, weil etwas an sich und unabhängig von dem Streben darnach gut sein muß, und weil endlich das physisch Gute von dem ethisch Guten nicht unterschieden wird.

Weil nun das Sein und das Gute sachlich identisch sind, so folgt, daß das Böse kein Sein und keine Wirklichkeit hat, und in der That sagt Thomas[1]), daß die dem Bösen entsprechende Blindheit nur ein ens rationis ist. Dieses kommt von der Identificirung des Idealen und Realen, wie des Substanzialen und Accidentalen.

Wenn nun das Gute oder Begehrenswerthe mit dem Sein identisch ist, so folgt, daß es selbst mit Gott zusammenfällt, weil Gott nach Thomas das Sein an sich, daher das höchste Gut ist, welches die Ursache von jedem endlichen Gute ist.

So fehlt auch hier die Vermittlung, obwohl die Elemente vorliegen. In dem Begehrenswerthen liegt diese Vermittlung angedeutet, da die freie Creatur durch das Begehren gut wird.

240. Gehen wir auf die persönliche Thätigkeit des Menschen über, wodurch das ethisch Gute und Böse bewirkt wird, so unterscheidet Thomas[2]) ein vierfaches Prinzip, nämlich die begehrenswerthe Sache,

---

[1]) De praedic. tract. II. (opusc. 48.) c. 1. Dicimus, quod coecitas est in oculo. Cum autem coecitas sit non ens, quomodo ergo habet esse, quia dicimus: Caecitas est? Certè solum esse intentionis, quod nihil habet facere cum ente reali.

[2]) S. ph. III. c. 10. In actionibus autem moralibus inveniuntur per ordinem quatuor activa principia, quorum unum est virtus executiva, scilicet vis motiva, qua moventur membra ad exequendum imperium voluntatis; unde haec vis a voluntate movetur, quae est aliud principium; voluntas vero movetur a judicio virtutis apprehensivae, quae judicat hoc esse bonum vel malum, quae sunt voluntatis objecta, unum ad prosequendum, aliud ad fugiendum; ipsa autem vis apprehensiva movetur a re apprehensa.

Primum igitur activum principium in actionibus moralibus est res apprehensa; secundum vis apprehensiva; tertium voluntas; quartum vis motiva, quae exequitur imperium rationis. Actus autem virtutis exequentis jam praesupponit bonum morale vel malum; non enim ad mores hujusmodi actus exteriores pertinent, nisi secundum quod sunt voluntarii. Unde si voluntatis sit actus bonus, et actus exterior bonus dicetur; malus autem, si ille sit malus; nihil enim ad malitiam moralem pertineret, si actus exterior deficiens esset defectu ad voluntatem non pertinente; claudicatio enim non est vitium moris, sed naturae. Hujusmodi igitur virtutis exequentis defectus moris vitium vel totaliter excusat vel minuit. Actus vero, quo res movet apprehensivam virtutem, immunis est a vitio moris; movet enim secundum ordinem naturalem visibile visum et quodlibet objectum potentiam passivam. Ipse etiam actus apprehensivae virtutis in se consideratus morali vitio caret, quum ejus defectus vitium morale vel excuset vel minuat, sicut et defectus exequentis virtutis; pariter enim infirmitas et ignorantia excusant peccatum vel minuunt. Relinquitur igitur, quod morale vitium in solo actu voluntatis primo et principaliter invenitur, et rationabiliter, quum ex hoc actus moralis dicatur, quia voluntarius est. In actu igitur voluntatis quaerenda est radix et origo peccati moralis.

welche aber nicht an sich wirkt und also auch kein Prinzip ist, sodann die Erkenntniß des Guten und Bösen, wodurch der Wille bewegt wird, drittens den Willensact selbst, und endlich die Ausführung.

Es beweist nun Thomas weiter, daß die Moralität allein im Willensacte, nicht in den anderen Acten liegt, weßhalb es im Prinzipe unthunlich ist, einen vierfachen Act zu unterscheiden, zumal jeder persönliche Act nicht ohne Intelligenz und Willen ist. Daher gibt es nur ein Vorherrschen des einen Actes und Bezuges.

Aber auch hier zeigt sich kein Zusammenhang des Geistes oder der menschlichen Persönlichkeit mit dem Endzwecke und Endziele; denn die Lehre ist unrichtig, daß die begehrte Sache selbst wirkt, indem nur die Intelligenz ein Object als begehrenswerth vorstellt und so ein Verlangen erweckt.

241. Verfolgen wir nun das intellectuale Moment weiter, so ergibt sich das Gesetz und die Pflicht, welche eine Realisirung von dem persönlichen Willen verlangen, und die Erkenntniß des Gesetzes durch die Intelligenz.

Es fragt sich daher, wie Thomas [1]) das Moralgesetz und die Intelligenzthätigkeit vermittelt. Er unterscheidet als äußeres Prinzip das Gesetz, wodurch uns Gott belehrt, und zwar als ewiges und natürliches, wie positives, sei es göttliches oder menschliches. Aber das Naturgesetz ist die eigene Vernunft und kein äußeres Gesetz; ebenso muß die Definition des Gesetzes, daß es eine Norm für eine Communität sei, als eine zu beschränkte und nur für das positive Gesetz geltende verworfen werden.

Das Gewissen bringt Thomas [2]) mit dem Naturgesetze in Verbin-

---

[1]) 1. 2. qu. 90. De legibus. Principium autem exterius movens ad bonum est Deus, qui et nos instruit per legem et juvat per gratiam. — Art. 4. Et sic ex quatuor praedictis potest colligi definitio legis, quae nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune et ab eo, qui curam communitatis habet, promulgata.

Qu. 91. a. 1. Manifestum est, supposito quod mundus divina providentia regatur, quod tota communitas universi gubernatur ratione divina. Et ideo ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens legis habet rationem. Et quia divina ratio nihil concipit ex tempore, sed habet aeternum conceptum, inde est, quod hujusmodi legem oportet dicere aeternam. — Art. 2. Unde patet, quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura. — Art. 4. Praeter legem naturalem et legem humanam necessarium fuit ad directionem humanae vitae habere legem divinam.

[2]) 1. 2. qu. 94. a. 1. Ad 2. d., quod synderesis dicitur lex intellectus nostri, in quantum est habitus continens praecepta legis naturalis, quae sunt prima operum humanorum.

Qu. 90. a. 1. ad 2. Est invenire aliquid in ratione practica, quod ita se

bung, und es ist die praktische Vernunft an sich (synderesis) oder die praktische in der wirklichen Anwendung (conscientia), weßhalb es mit der Vernunft zusammenfällt.

Die Vernunft ist aber nach Thomas die nächste, das Sittengesetz und Gott oder sein Wille die entfernte Regel des ethischen Thuns; woraus erhellt, daß auch hier keine Einheit errungen ist, indem die Vernunft nur das Sittengesetz verkündet. Nur hinsichtlich des natürlichen und positiven Gesetzes findet jene Unterscheidung statt. Darum gingen einige Scholastiker so weit, daß sie lehrten, selbst wenn Gott nicht wäre, verpflichtete die Vernunft noch immer zum Sittengesetze.

Weil das Gesetz zunächst nur den Willen leitet, so hat es eine doppelte Beziehung zum Willen, indem es das Eine strenge befiehlt, das Andere nur anräth. Daraus erklärt sich der Unterschied von Pflicht und Rath. Auch in der philosophischen Summe handelt Thomas von den Räthen, da sie durch die Vernunft erkennbar und auf die Stufenordnung gegründet sind, die in dem persönlichen Thun statt findet. Das Object der Räthe ist das Freie, welches aber ein größeres Verdienst und Gut in sich schließt, oder de bono meliori. Evangelische Räthe heißen vorzüglich drei, die besonders im neuen Testamente erwähnt werden[1]).

242. Das intellectuale Moment ist nur das Mittel für das praktische, welches in dem persönlichen Willen und Thun besteht.

Dieses ist aber wiederum zweiseitig, weil der Mensch nicht allein, sondern mit der göttlichen Hilfe wirkt. Es sind also Gott und der Mensch die Subjecte, die Gnadenmittheilung und der freie Gebrauch die Mittel zum religiösen Leben. Es gibt nach Thomas zwar ein

---

habeat ad operationem, sicut se habet propositio in ratione speculativa ad conclusiones; et hujusmodi propositiones universales rationis practicae ordinatae ad actiones habent rationem legis, quae quidem propositiones aliquando actualiter considerantur, aliquando vero habitualiter a ratione tenentur.

2. 2. qu. 17. a. 1. Humanorum actuum duplex est mensura, una quidem proxima et homogenea, scilicet ratio; alia autem suprema et excedens, scilicet Deus, et ob hoc omnis actus humanus attingens ad rationem aut ad ipsum Deum est bonus. —

1) S. ph. III. c. 139. Quod neque merita neque peccata sunt paria. Ex his autem manifestum est, quod neque omnia bona opera neque omnia peccata sunt paria. Consilium enim non datur nisi de meliori bono. Dantur autem consilia in lege divina de paupertate, continentia et aliis hujusmodi. Haec igitur meliora sunt, quam matrimonio uti et temporalia possidere, secundum quae tamen contingit virtuose agere, ordine rationis servato. — Es ist also gänzlich unwahr, wenn J. Müller (Lehre von der Sünde, I. S. 43.) behauptet, daß bei Thomas die evangelischen Rathschläge und die mehr als genügenden Werke ganz in das Gebiet der Askese fallen (d. h. nicht de bono meliori sind). —

natürlich und übernatürlich Gutes, eine natürliche und übernatürliche Tugend, obwohl beides nicht der Mensch allein thut, da Gott in jedem Acte, und nach Thomas bei dem Bösen zum materialen Elemente mitwirkt.

Was die Tugend anlangt, so faßt Thomas[1]) die drei Haupttugenden als theologische und eingegossene, und setzt sie den moralischen oder selbsterworbenen entgegen. Nun ist es zwar richtig, daß die theologischen Tugenden nur durch übernatürliche Gnade entstehen; aber unrichtig ist es, die Tugend nur einseitig zu fassen, da sie ja als harmonische Form dem Menschen angehört und nicht wie ein äußeres Organ erscheint, womit der Mensch mitwirkt. So wäre der Glaubensact nicht selbst die Tugend, sondern nur die Benützung und Anwendung der Tugend, wie man einen Hebel anwendet, worauf die virtus infusa als eingeflößte Kraft führen muß.

243. Man kann auch noch ein einheitliches Moment unterscheiden, und dieses liegt gerade in der Religion und Gottesverehrung, welche eine innere und äußere ist; denn die Gottesverehrung, welche Thomas[2]) nur als moralische Tugend faßt, ist ohne übernatürliche

---

[1]) 1. 2. qu. 63. a. 2. Virtus hominis perficit ipsum ad bonum. Cum autem ratio boni consistat in modo, specie et ordine, oportet, quod bonum hominis secundum aliquam regulam consideretur. Quae quidem est duplex, scilicet ratio humana et lex divina. Et quia lex divina est superior regula, ideo ad plura se extendit, ita quod quidquid regulatur ratione humana, regulatur etiam lege divina; sed non convertitur.

Virtus igitur hominis ordinata ad bonum, quod modificatur secundum regulam rationis humanae, potest ex actibus humanis causari, in quantum hujusmodi actus procedunt a ratione, sub cujus potestate et regula tale bonum consistit. Virtus vero ordinans hominem ad bonum, secundum quod modificatur per legem divinam et non per rationem humanam, non potest causari per actus humanos, quorum principium est ratio, sed causatur solum in nobis per operationem divinam. Et ideo hujusmodi virtutem definiens Augustinus, ubi dicit: Deum operari in nobis justitiam, posuit in definitione virtutis: Quam Deus in nobis sine nobis operatur.

[2]) 2. 2. qu. 81. a. 5. Religio est, quae Deo debitum cultum affert. Duo ergo in religione considerantur: unum quidem, quod religio Deo affert, scilicet cultus, et hoc se habet per modum materiae et objecti ad religionem; aliud autem est id, cui affertur, scilicet Deus, cui cultus exhibetur, non quod actus, quibus Deus colitur, ipsum Deum attingant, sicut cum credimus Deo credendo, Deum attingimus. Propter quod dictum est, quod Deus est fidei objectum, non solum, in quantum credimus Deum, sed in quantum credimus Deo.

Affertur autem Deo debitus cultus, in quantum actus quidam, quibus Deus colitur, in Dei reverentiam fiunt, puta sacrificiorum oblationes et alia hujusmodi. Unde manifestum est, quod Deus non comparatur ad virtutem religionis sicut materia vel objectum, sed sicut finis. Et ideo religio non est virtus theologica,

Gnade und ohne freie Selbsthingabe nicht möglich, weßhalb der heilige Augustin lehrt, daß Gott durch Glaube, Hoffnung und Liebe verehrt werde. Aber direct dagegen faßt Thomas die Religion und Gottesverehrung nur als Mittel zum Zwecke, als mittelbare Beziehung auf Gott, eine Lehre, die sich durch das ganze Mittelalter erhielt.

Das einheitliche Moment liegt in der Lehre, daß die Creatur, welche nach dem Endziele strebt, Gott ähnlich wird, also in der Gottverähnlichung [1]), welche aber nicht einseitig, sondern nur in Bezug auf die höhere Hilfe von Gott gefaßt werden kann. Dieses ist der Begriff der Religion als Theomorphie, soferne sie allseitig und universal genommen wird.

Die speciellen ethischen Lehren können wir hier nicht weiter verfolgen.

## Zweite Gliederung.

### Von der absoluten Theomorphie oder der centralen Entwicklung der Religion.

244. Mit dem ersten Adam und der von ihm gesetzten Gestaltung beginnt das Geschlecht und die Geschichte, welche ohne den erneuten Gnadeneinfluß und ohne den Glauben an die vollkommene Erlösung nicht möglich gewesen wäre.

Es mußte in der Fülle der Zeit der zweite Stammvater, der erwartete Erlöser, der Gottmensch Jesus Christus, erscheinen und die mit Adam begonnene Erlösung als Mensch zum Abschlusse bringen. Somit beginnt mit Christus, dem Haupte und Stammvater des

---

cujus objectum est ultimus finis, sed est virtus moralis, cujus est esse circa ea, quae sunt ad finem.

Sic proceditur. 1. Videtur, quod religio sit virtus theologica. Dicit enim August. in enchir. c. 3. quod Deus colitur fide, spe et charitate, quae sunt virtutes theologicae. — Ad 1. Virtutes theologicae habent actum circa Deum sicut circa proprium objectum et ideo suo imperio causant actum religionis, quae operatur quaedam in ordine ad Deum. Et ideo August. dicit (!), quod Deus colitur fide, spe et charitate.

[1]) S. ph. III. c. 19. Ex hoc autem, quod acquirunt divinam bonitatem res creatae, similes Deo constituuntur. Si igitur res omnes in Deum sicut in ultimum finem tendunt, ut ipsius bonitatem consequantur, sequitur, quod ultimus rerum finis sit Deo assimilari.

Amplius: Agens dicitur esse finis effectus, in quantum effectus tendit in similitudinem agentis; unde forma generati est finis generationis. Sed Deus ita est finis rerum, quod est etiam primum agens earum. Omnia igitur tendunt, sicut ad ultimum finem, Deo assimilari.

Geschlechtes, die absolute Theomorphie und die centrale Entwicklung der Religion.

Diese absolute Religion oder Christomorphie haben wir sofort in der Person Christi an sich, in seiner Beziehung zum Geschlechte, sowie nach dem Heiligungsprozesse, der durch die Sacramente ermöglicht ist, näher und in den Hauptzügen zu betrachten und die Thomistische Lehre zu erörtern.

## Erstes Glied.

### Von der Person Christi an sich.

§. 35.

245. Weil Christus nicht ein gewöhnlicher Mensch, sondern der Gottmensch ist, welcher durch die Incarnation in die Menschwerdung eingetreten, so fragt es sich vorläufig um die Angemessenheit und Zweckmäßigkeit der Menschwerdung.

In Bezug auf Gott findet Thomas[1]) die Incarnation als nicht widersprechend, sondern als höchst angemessen, weil es Gott als dem Urguten geziemt, sich mitzutheilen, und weil die Incarnation der höchste Grad der Selbstmittheilung ist. Nach diesem Grunde ist die Incarnation zum Beweise der göttlichen Vollkommenheit nicht blos zweckmäßig und möglich, sondern relativ nothwendig.

Thomas[2]) erwägt sofort die Menschwerdung von Seite des Menschen, der gefallen ist, und unterscheidet eine absolute und relative Nothwendigkeit, wovon er die letztere auf die Incarnation anwendet, weil

---

[1]) S. th. p. III. qu. 1. a. 1. Unicuique rei conveniens est illud, quod competit ei secundum rationem propriae naturae; sicut homini conveniens est ratiocinari, quia hoc ei convenit, in quantum est rationalis secundum naturam suam. Ipsa autem natura Dei est essentia bonitatis. Unde quidquid pertinet ad rationem boni, conveniens est Deo. Pertinet autem ad rationem boni, ut se aliis communicet. Unde ad rationem summi boni pertinet, quod summo bono se creaturae communicet, quod quidem maxime fit per hoc, quod naturam creatam sic sibi conjungit, ut una persona fiat ex tribus, Verbo, anima et carne, sicut dicit Augustinus. Unde manifestum est, quod conveniens fuit, Deum incarnari.

[2]) L. c. a. 2. Ad finem aliquem dicitur aliquid esse necessarium dupliciter. Uno modo, sine quo aliquid esse non potest, sicut cibus est necessarius ad conservationem humanae vitae; alio modo, per quod melius et convenientius pervenitur ad finem, sicut equus necessarius est ad iter. Primo modo Deum incarnari non fuit necessarium ad reparationem humanae naturae. Deus enim per suam omnipotentem virtutem poterat humanam naturam multis aliis modis reparare. Secundo

sie nur leichter zum Ziele führt und weil Gott auf andere Weise die Sünde hätte tilgen können. Entscheidend ist diese Behauptung nicht, solange nicht ein anderer Weg der Erlösung aufgezeigt wird.

Es ist daher zuviel, wenn Thomas mehr als die Möglichkeit der Incarnation in Folge der Sünde beweist, weil diese Congruenzgründe doch nur problematisch sind, wenn die Erlösung selbst auf andere Weise vollbracht werden kann.

Ebenso läßt sich Thomas bei der Frage, ob die Incarnation auch ohne den Sündenfall erfolgt wäre, nicht von inneren, sondern nur von äußeren Gründen zu der Antwort bestimmen, daß sie nur wegen der Sünde erfolgte[1]), da die Schrift nur diesen Beweggrund anführt, und er vergißt, daß er selbst die höchste Güte als den Beweggrund der Incarnation angegeben hatte, weßhalb er nicht blos die Möglichkeit, sondern die relative Nothwendigkeit der Incarnation ohne Sündenfall hätte lehren sollen.

246. Gehen wir nun selbst zum Wesen des Gottmenschen über, so sind Gott und Mensch die zwei Naturen oder Substanzen, und der Gottmensch drückt die Einheit beider Substanzen aus. Es liegen daher im Gottmenschen drei nachbildliche Elemente, nämlich die Beziehung des Gottmenschen zur göttlichen, sodann zur menschlichen Natur und endlich die einheitliche Beziehung, die gottmenschliche Einheit. Es gibt also zwei Naturen und Eine Person; aber kein Element dürfen wir getrennt denken. Die Einheit heißt unio hypostatica; aber ὑποστασις

---

autem modo necessarium fuit, Deum incarnari ad humanae naturae reparationem. Unde August. dicit 13. de trinit. c. 10.: „Verum etiam ostendamus, non alium modum possibilem Deo fuisse, cujus potestati omnia aequaliter subjacent, sed sanandae miseriae nostrae convenientiorem alium modum non fuisse.“

[1]) L. c. a. 3. Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. de verbis Domini, exponens illud Luc. 19.: Venit filius hominis quaerere et salvum facere, quod perierat, serm. 36., sed expressius in lib. de verb. Apost. serm. 8.: Ergo si homo non peccasset, filius hominis non venisset; et 1. Tim. 1., super illud: Christus venit in hunc mundum, ut peccatores salvos faceret, dicit glossa: „Nulla causa veniendi fuit Christo Domino, nisi peccatores salvos facere. Tolle morbos, tolle vulnera, et nulla est medicinae causa.“

R. d., quod aliqui circa hoc diversimode opinantur. Quidam enim dicunt, quod etiamsi homo non peccasset, Dei filius incarnatus fuisset. Alii vero contrarium asserunt, quorum assertioni magis assentiendum videtur. Ea enim, quae ex sola Dei voluntate proveniunt supra omne debitum creaturae, nobis innotescere non possunt, nisi quatenus in sacra Scriptura traduntur, per quam divina voluntas nobis innotescit. Unde cum in sacra Scriptura ubique incarnationis ratio ex peccato primi hominis assignetur, convenientius dicitur, incarnationis opus ordinatum esse a Deo in remedium contra peccatum, ita quod peccato non existente, incarnatio non fuisset, quamvis potentia Dei ad hoc non limitetur; potuisset enim etiam peccato non existente, Deus incarnari.

ist vieldeutig, heißt Natur und Person, und wurde erst später für das selbstmächtige Einzelne, nicht für eine blose Form gebraucht, wodurch die Substanz selbstig ist. Ganz verkehrt wäre es daher, unter der unio hypostatica eine persönliche Einheit zu verstehen, wornach die Naturen nur nach und zunächst nach dem, was die Scholastik das suppositum oder die letzte Ergänzung nennt, oder nach dem einen Stücke, oder nur nach den persönlichen Acten im Gegensatze zur Natur nach den jetzigen Begriffen vereinigt wären. Wir fassen sie als Einpersönliche Vereinigung und Lebensgemeinschaft[1]).

Daher liegt der Mittelpunkt aller Lehren von Christus in dieser unio hypostatica oder synthetischen Lebensgemeinschaft der göttlichen und menschlichen Natur in Christus. Denn die synthetische Einheit gilt den alten Concilien als identisch mit hypostatischer Einheit oder Verbindung, und indem sie diese Verbindung als eine physische oder eine Verbindung der Naturen oder Substanzen fassen, so ist die *ἕνωσις ὑποστατική* = unio synthetica naturarum seu synthetica et physica et substantialis, also die Einpersönliche Lebensgemeinschaft der göttlichen Natur des Logos mit seiner angenommenen menschlichen in Christus[2])

247. Die erste Beziehung von dieser gottmenschlichen Einheit aus ist die zur göttlichen Natur.

Es fragt sich, was unter der göttlichen Natur zu verstehen ist, ob eine allgemeine, den drei Personen gemeinsame, oder die besondere Logosnatur, welche mit der menschlichen Natur substanzial geeint ist.

In der Trinittätslehre haben wir gesehen, daß es keine allgemeine Natur und drei substanziale Modi oder Subsistenzen gibt, weil die Kirche die göttliche Natur absolut mit den drei Personen gleich setzt

---

1) Wegen dieser schwer zu bestimmenden Bedeutung der **unio hypostatica**, welche keineswegs als Einpersönliche Einheit vollständig bestimmt ist, haben wir gesagt Günther'sche Philosophie, S. 352.: „Diese Einheit heißt entsprechend eine gottmenschliche (*ἕνωσις θεανδρική*), minder trefflich eine persönliche oder hypostatische weil das Wort Person einen schwankenden Sinn hat." Nur die Unwissenheit dessen um was es sich handelt, konnte Denzinger zu einer Gegenrede in diesem Punkte, wie in den andern bestimmen. Vgl. Apol. S. 71 ff.

2) Synod. Eph. oecum. III. c. 3. *ἔι τις ἐπὶ τοῦ ἑνὸς Χριστοῦ διαιρεῖ τὰς ὑποσιτάσεις μετὰ τὴν ἕνωσιν, μόνῃ συνάπτων αὐτὰς συναφείᾳ τῇ κατὰ τὴν ἀξίαν, ἤγουν αὐθεντίᾳ ἢ δυναστείᾳ καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον συνόδῳ τῇ καθ' ἕνωσιν φυσικὴν· ἀνάθεμα ἔστω.*

Synodi oec. V. (Const. II.) c. 4. *ἡ μέντοι ἁγία τοῦ θεοῦ ἐκκλησία — τὴν ἕνωσιν τοῦ θεοῦ λόγου πρὸς τὴν σάρκα κατὰ σύνθεσιν ὁμολογεῖ, ὅπερ ἐστὶ καθ' ὑπόστασιν. Ἡ γὰρ κατὰ σύνθεσιν ἕνωσις ἐπὶ τοῦ κατὰ Χριστὸν μυστηρίου οὐ μόνον ἀσύγχυτα τὰ συνελθόντα διαφυλάττει, ἀλλ' οὐδὲ διαίρεσιν ἐπιδέχεται.*

Daher sind die drei Personen selbst die Natur, aber jede in eigenthümlicher Form, und diese eigenthümliche Natur bildet mit den anderen die absolute Substanz oder Natur.

Sonach kann sich die göttliche Natur der zweiten Person incarniren, da sie von der Natur des Vaters und Geistes unterschieden ist, ohne daß sich die Natur des Vaters und Geistes incarnirt. Hier ist nun der Punkt, wo die wahre und falsche Trinitätslehre klar zu Tage tritt; denn die Lehre, wornach die Personen nur ergänzende Modi zur allgemeinen Natur sind, kann, welche Auswege sie immer einschlagen mag, dem Patripassianismus nicht entrinnen, wenn sie die Einigung der göttlichen Natur mit der menschlichen erklären will. Sagt man, wie z. B. Perrone[1]), daß die menschliche Natur nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar mit der allgemeinen göttlichen Natur durch den Logos verbunden sei, so verfällt man einer dreifachen Irrlehre. Denn die Unterscheidung einer unmittelbaren und mittelbaren Vereinigung setzt einen realen (nicht blos virtualen) Unterschied zwischen der Person und Natur in Gott voraus. Wären Person und Natur identisch, so müßte eine Einigung mit der Natur auch eine gleiche Einigung mit der Person sein. Die zweite Irrlehre ist der Patripassianismus selbst; denn die mittelbare Einigung verhindert ja nicht die Einigung der gött-

[1]) Perrone, praelect. theol. de incarn. c. III. Est igitur unio sive unitio hypostatica conjunctio illa, qua duae naturae divina et humana integrae, inconfusae, impermixtae ac suis proprietatibus et operationibus praeditae in se permanentes, subsistunt in una divini Verbi persona. Bereits diese Definition enthält die bezeichnete dreifache Häresie: 1. die reale Unterscheidung zwischen Natur und Person in Gott, 2. die mittelbare Incarnation aller drei Personen, und 3. die Leugnung der substanzialen und physischen Einigung der Natur. Denn die mittelbare ist keine physische und substanziale, so wenig als die moralische.

In der näheren Erklärung treten diese Irrlehren deutlich hervor. Denn es heißt V. Cum igitur inter subsistentiam et naturam in concreto tam arcta conjunctio intercedat, ut nonnisi ratione seu cogitatione altera ab altera distinguatur, inde fit, ut natura in sua existentia pendeat a subsistentia, a qua terminatur ac regitur. (Also wird auch die göttliche Wesenheit von den drei Personen bestimmt und geleitet, wie das Schneckenhaus von der Schnecke). — VI. Cum haec conjunctio facta sit immediate in persona, ut diximus, non autem in naturis (dritte Häresie), sequitur, has naturas realiter inter se distingui, quarum unaquaeque naturales suas proprietates retinet ac proprias operationes et actus uniuscujusque proprias; cum tamen ex dictis natura nonnisi ratione ac virtualiter distinguatur a persona, sequitur, mediate factam esse conjunctionem inter naturas. Hinc haec unio sub hoc respectu physica et substantialis pariter appellatur. — Der Patripassianismus ergibt sich von selbst, wie auch der Monophysitismus, wenn der Satz, daß Person und Natur nur im Gedanken unterschieden sind, auch auf den Logos und die menschliche Natur angewendet wird. In der nur mittelbaren Natureinigung liegt der Nestorianismus angedeutet.

lichen Natur mit der menschlichen, und da diese auch die Natur des Vaters und h. Geistes ist, so muß sich auch der Vater und heilige Geist incarnirt haben. Die dritte Irrlehre ist die Leugnung der unmittelbaren Einigung der Naturen, welche die Kirche allein kennt; denn eine mittelbare Einigung der Naturen ist eine moralische, aber keine physische und substanziale, welche die Kirche lehrt[1]). Nur die Logosnatur und zwar nur unmittelbar oder substanzial ist nach der Kirche mit der Menschennatur vereinigt.

248. Gehen wir zur Thomistischen Lehre in diesem Punkte über, so finden wir nicht blos die alten Widersprüche in der Trinitätslehre zwischen Natur und Person, sondern auch neue, die sich aus dem Satze ergeben, daß die Einigung nicht in der Natur erfolgte, weil dadurch eine Vermischung eingetreten wäre.

Thomas[2]) lehrt nämlich, daß der Vater und heilige Geist sich nicht incarnirten, weil die Menschwerdung nicht nach der Einigung in der Natur, welche den drei Personen gemeinsam ist, sondern nach der Hypostase und dem Suppositum, wodurch die drei Personen unterschieden sind, vollbracht wurde, so daß, wie in der Trinität drei in Einer Natur subsistirende Personen sind, so in der Menschwerdung Eine Person in mehren Naturen subsistirt.

Diese Worte sind kurz und bezeichnen Alles, enthalten aber zugleich die vielen angedeuteten Irrthümer, nämlich: 1) daß nicht die göttliche Natur sich einte, 2) auch nicht die des Logos, da Thomas die Person mit der Natur durch die Subsistenz verbindet, und 3) worin gerade der Grundirrthum liegt, da in der Trinität die Personen in der Natur nicht subsistiren oder die Subsistenzen derselben sind, wodurch eine Quaternio entsteht, und 4) daß im Gottmenschen die Person in den zwei Naturen subsistirt, da sie doch mit der Logosnatur identisch ist. Nimmt also Thomas eine Einigung der Naturen mit der Kirche an, so entsteht

[1]) Conc. Later. I. c. 5. Si quis secundum sanctos Patres non confitetur proprie et secundum veritatem *unam naturam Dei Verbi incarnatam* per hoc, quod incarnata dicitur nostra substantia perfecte in Christo Deo et indiminute, absque tantummodo peccato significata, condemnatus sit. Can. 7. Si quis secundum sanctos Patres non confitetur proprie et secundum veritatem substantialem differentiam naturarum inconfuse et indivise in eo salvatam, condemnatus sit. Can. 8. Si quis secundum sanctos Patres non confitetur proprie et secundum veritatem naturarum substantialem unitionem indivise et inconfuse in eo cognitam, condemnatus sit.

[2]) S. ph. III. c. 39. Ex quo etiam patet, quod licet Filius sit incarnatus, non tamen oportet Patrem vel Spiritum sanctum esse incarnatum, quum incarnatio non sit facta secundum unionem in natura, in qua tres personae divinae conveniunt, sed secundum hypostasim et suppositum, prout tres personae distinguuntur, et sic, sicut in trinitate sunt plures personae subsistentes in una natura, ita in mysterio incarnationis est una persona subsistens in pluribus naturis.

der Patripassianismus und Monophysitismus. Das mechanische Verhältniß der Subsistenz und der Idealrealismus ist der Grundirrthum, der zuerst gehoben werden muß [1]).

249. Sofort ist im Einzelnen zu untersuchen, warum Thomas die Einigung in natura verwirft und nur die in persona behauptet.

Unter der Natur begreift Thomas [2]) die zweite Substanz, die

---

[1]) Zum Beweise hiefür dient, was Gotti sagt, tract. I. de Deo incarnato, Dub. III. An verbum sit immediate unitum humanitati praecise secundum propriam personalitatem, an vero etiam secundum naturam communem.

I. Pro majori intelligentia praecedentis pono praesens dubium, quod aliis terminis proponi solet, nimirum: an unio per incarnationem facta sit immediate in relativo personae, an vero in absoluto naturae. Cum enim Verbum divinum includat duo, nimirum naturam, quae est praedicatum absolutum, et commune tribus personis; et personalitatem, quae est praedicatum relativum proprium personae Verbi, ut distinctae ab aliis: ideo quaerimus, an Verbum unitum fuerit humanitati aeque immediate secundum absolutum naturae communis, et secundum relativum personae; an vero secundum alterutrum tantum?

II. Rursus, cum juxta probabilem sententiam (!) in Deo praeter tres subsistentias relativas, quibus distinguuntur divinae personae, detur etiam subsistentia absoluta communis toti trinitati, quaeritur: an verbum unitum immediate sit secundum utramque subsistentiam, an vero solum secundum relativam?

III. Dico primo: Verbum divinum de facto unitum fuit humanitati, eam immediate terminando per solam subsistentiam relativam sibi propriam, non vero immediate etiam per subsistentiam absolutam et communem. Est contra Durandum et Capreolum volentes, humanitatem unitam fuisse Verbo duplici unione aeque immediata, una subsistentiae relativae, altera etiam subsistentiae absolutae et communi.

VI. Dico secundo: Verbum est immediate unitum humanitati solum secundum personalitatem propriam; non vero secundum naturam communem. Est contra Nominales, qui volunt, humanitatem Christi unica unione unitam fuisse immediate et personae Verbi et naturae communi.

[2]) III. qu. 2. a. 1. Sed contra est, quod dicitur in determinatione concilii Chalcedon., act. 5.: „Confitemur in novissimis diebus Filium Dei unigenitum in duabus naturis inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter agnoscendum, nunquam sublata differentia naturarum propter unionem.“ Ergo unio non est facta in natura.

In corp. art. Unde quandoque natura dicitur forma, quandoque vero materia. Et quia finis generationis naturalis est in eo, quod generatur, scilicet essentia speciei, quam significat definitio, inde est, quod hujusmodi essentia speciei vocatur etiam natura. Et hoc modo Boëtius naturam definit: Natura est unamquamque rem informans specifica differentia, quae scilicet complet definitionem speciei. Sic ergo nunc loquimur de natura, secundum quod natura significat essentiam. — Hoc autem modo accipiendo naturam, impossibile est, unionem verbi incarnati esse factam in natura.

Art. 6. Fides autem catholica medium inter praedictas positiones tenens, non dicit unionem factam Dei et hominis secundum essentiam vel naturam neque etiam secundum accidens, sed medio modo secundum subsistentiam seu hypostasim.

species, da er von einer realen Natur nichts weiß oder die allgemeine und einzelne Natur und Substanz zusammensetzt nach den Begriffen des Idealrealismus. Es ist also weder die Natur, noch die Person, sondern beide sind das Ganze, das nur ein mechanisches ist. Aber merkwürdiger Weise führt er die Kirchenlehre von der Vereinigung der beiden Naturen in Christus an und leugnet doch die Vereinigung der Logosnatur mit der menschlichen. Aber die Kirchenlehre könnte nach Thomas nicht von einer Vereinigung der beiden Naturen, sondern nur von einer Vereinigung der Person des Logos ohne die Natur des Logos mit der Menschennatur sprechen. Die Kirchenlehre sagt ja gerade, daß die zusammengesetzte oder hypostatische Einheit weder eine Trennung, noch eine Vermischung zuläßt. Die hypostatische Einheit ist eine subordinirte und zusammengesetzte, und da die Verbindung keine Vermischung ist, so können sich in der Trinität die Personen einigen, ohne sich zu vermischen, wie sich in dem Gottmenschen die Naturen einigen können, ohne sich zu vermischen.

Wenn nun Thomas[1]) behauptet, daß die Einigung der beiden Naturen in der Person, nicht aber in der Natur des Wortes geschehen sei, weil die Einigung in der Natur eine Vermischung in der Natur ist, so muß auch die Einigung in der Person eine Vermischung in der Person sein, was widersprechend ist. Hier also ersieht man, daß diese Behauptung an sich widersprechend ist. Die Kirchenlehre aber sagt nicht, daß sich die Naturen in der Person, sondern daß sie sich zu Einer Person oder so verbunden haben, daß nur Eine Person vorhanden ist.

Aber wenn Thomas erklärt, daß zwischen der Natur und Person in Gott kein realer Unterschied besteht, so muß auch die Vereinigung in der Person eine Vereinigung in der Natur sein, weßhalb auch diese Vereinigung in der Person eine Vermischung in der Natur sein muß. Wie die Thomistischen Prinzipien von dem Dualismus oder Nestoria-

---

1) III. qu. 2. a. 2. Omne igitur, quod inest alicui personae, sive pertinet ad naturam ejus sive non, unitur ei in persona. Si ergo humana natura Verbo Dei non unitur in persona, nullo modo ei unitur, et sic totaliter tollitur incarnationis fides, quod est subruere totam fidem christianam. Quia ergo Verbum habet naturam humanam sibi unitam, non autem ad suam naturam divinam pertinentem, consequens est, quod unio sit facta in Verbi persona, non autem in natura.

Ad 1. d., quod licet in Deo non sit aliud secundum rem natura et persona, differt tamen secundum modum significandi, quia persona significat per modum subsistentis. Et quia natura humana sic unitur Verbo, ut Verbum in ea subsistat, non autem, ut aliquid addatur ei ad rationem suae naturae, vel ut ejus natura in aliud transmutetur; ideo unio humanae naturae ad Verbum Dei facta est in persona, non in natura.

nismus zum Monismus oder Monophysitismus führen, so können sie auch dem Patripassianismus nicht entgehen.

250. Sofort haben wir das Verhältniß der unio hypostatica zur menschlichen Natur zu verfolgen.

Dieses Verhältniß liegt in dem Satze: Verbum caro factum; denn das Werden ist kein äußeres Verhältniß, wie die Annahme eines Kleides, sondern die lebendige Aneignung einer Sache durch die Selbstgestaltung. Wie der Mensch gelehrt wird durch Ausbildung, so wurde das Wort Fleisch, indem es selbst sich in die menschliche Natur eingestaltete und sie mit ihrem Lebenseinflusse erfüllte, was ohne Annahme, das Gegentheil von Verwandlung, nicht möglich ist.

Weil Thomas [1]) überhaupt kein reales Verhältniß Gottes nach Aussen (162) annimmt, aus Furcht, Gott dadurch zu verendlichen und zu einem zusammengesetzten oder wandelbaren Wesen zu machen, so lehrt er auch, daß der Logos keine reale Relation zur Menschheit hat, sondern nur eine gedachte, daß aber die Relation der Menschheit zum Logos eine reale sei. Aber diese einseitige Verbindung hebt die unio hypostatica der beiden Naturen auf, weil eine nur einseitige Verbindung keine lebendige ist, wie die zwischen dem Leibe und Kleide keine wechselseitige ist.

Daraus folgte zugleich, daß der Sohn Gottes in der angenommenen Menschheit nicht geboren wurde, darin nicht wirkte und litt, während die Kirche eine wechselseitige Wirksamkeit der beiden Naturen annimmt. Aber der Act des einen in einem anderen Wesen muß doch eine relatio und zwar eine realis sein.

Wenn Thomas nach diesem Prinzipe lehren muß, daß die hypostatische Einigung etwas Geschaffenes sei, so kann Gott nie mit der

---

[1]) III. qu. 2. a. 7. Unio, de qua loquimur, est relatio quaedam, quae consideratur, inter divinam naturam et humanam, secundum quod conveniunt in una persona Filii Dei. Sicut autem dictum est, omnis relatio, quae consideratur inter Deum et creaturam, realiter quidem est in creatura, per cujus mutationem talis relatio innascitur; non autem est realiter in Deo, sed secundum rationem tantum, quia non innascitur secundum mutationem Dei. Sic ergo dicendum est, quod haec unio, de qua loquimur, non est in Deo realiter, sed secundum rationem tantum; in humana autem natura, quae creatura quaedam est, realiter est. Et ideo oportet dicere, quod sit quiddam creatum.

Ad 2. d., quod ratio relationis, sicut et motus, dependet ex fine vel termino, sed esse ejus dependet a subjecto. Et quia unio talis non habet esse reale nisi in natura creata, consequens est, quod habeat esse creatum.

Leo in epist. dogm. 28. ad Flavianum cap. 4. Agit utraque forma cum alterius communione, quod proprium est. — Conc. Constant. III. et oec. VI.: *κατὰ τὸν θεηγόρον Λέοντα τρανέστατα φάσκοντα· ἐνέργει γὰρ ἑκατέρα μορφὴ μετὰ τῆς θατέρου κοινωνίας, ὅπερ ἴδιον ἔσχηκε.*

Creatur in realer Verbindung stehen, weil das Mittel dazu etwas Geschaffenes ist und weil er dazu wiederum eines Mittels bedürfte, um sich damit zu vereinigen. Thomas nimmt zwar alle Lehrsätze der Kirche an; aber er übersieht, daß seine Lehren von der unio hypostatica dieselben aufheben.

Diese Verbindung bezieht sich auf Seele und Leib im Einzelnen und zusammen, was hier nicht weiter verfolgt werden kann.

251. Wichtiger ist die Frage, ob die menschliche Natur eine individuale und vollständige in Christus ist, da ihr ja die eigene Persönlichkeit fehlt.

Die menschliche Natur in Christus ist eine einzelne Substanz und muß eine solche sein, weil es eine allgemeine Wesenheit nicht gibt; oder es folgte, wenn die allgemeine Wesenheit in allen Menschen ist, daß jeder Mensch ein Gottmensch wäre, wie der heilige Thomas[1]) sagt.

Die Menschheit Christi ist ferner vollkommen geistig und der Sache nach Person; aber es fehlt der Person eine Form, das auf sich allein Bestehen, wodurch sie allein verantwortlich ist. Die Menschheit Christi ist daher wohl eine einzelne, aber keine allein stehende geistige Substanz, weßhalb sie keine Person im vollen Sinne ist, wozu ihr nichts Sachliches und Positives fehlt. Sie ist vollkommener durch ihre Verbindung mit der göttlichen Natur[2]), obwohl sie der Form nach

---

[1]) III. qu. 2. a. 2. Ad 3. d., quod Verbum Dei non assumpsit humanam naturam in universali, sed in atomo, id est, in individuo, sicut Damascenus dicit; alioquin oporteret, quod cuilibet homini conveniret esse Dei Verbum, sicut convenit Christo.

Sciendum est tamen, quod non quodlibet individuum in genere substantiae etiam in rationali natura habet rationem personae, sed solum illud, quod per se existit, non autem illud, quod existit in alio perfectiori. Unde manus Socratis, quamvis sit quoddam individuum, non tamen est persona, quia non per se existit, sed in quodam perfectiori, scilicet in suo toto. Ex hoc etiam potest significari in hoc, quod persona dicitur substantia individua; non enim manus est substantia completa, sed pars substantiae. Licet ergo haec humana natura sit quoddam individuum in genere substantiae, quia tamen non per se separatim existit, sed in quodam perfectiori, scilicet in persona Dei Verbi, consequens est, quod non habeat personalitatem propriam. Et ideo facta est unio in persona.

[2]) L. c. Ad 2. d., quod personalitas in tantum pertinet ad dignitatem alicujus rei et perfectionem, in quantum ad dignitatem alicujus rei et perfectionem ejus pertinet, quod per se existat, quod in nomine personae intelligitur. Dignius autem est alicui, quod existat in aliquo se digniori, quam quod existat per se. Et ideo ex hoc ipso humana natura dignior est in Christo, quam in nobis, quod in nobis quasi per se existens propriam personalitatem habet, in Christo autem existit in persona Verbi, sicut etiam esse completivum speciei pertinet ad dignitatem formae, tamen sensitivum nobilius est in homine propter conjunctionem ad nobiliorem formam completivam, quam sit in bruto animali, in quo est forma completiva.

etwas nicht hat, nämlich die alleinige Selbstentscheidung und Allein-existenz in sich, welche aber kein Vorzug ist vor der Bestimmtheit von einer höheren Substanz.

252. Betrachtet man die unio hypostatica an sich, so ist sie jene Form, wornach eine niedere und höhere Substanz synthetisch und in Unterordnung zu Einer Lebensgemeinschaft verbunden sind, weßhalb sie in Christus die synthetische und subordinirte Lebensgemeinschaft zwischen der göttlichen und menschlichen Natur, nämlich der göttlichen Logosnatur mit der vom Logos angenommenen Menschennatur ist.

Wie die drei Personen durch eine adäquate und coordinirte Durchdringung und Einwohnung (*περίχωρησις*) nur Ein Leben und Eine Substanz sind, so bilden die drei Substanzen in Christus durch eine subordinirte *περιχώρησις* nur Eine Person, worin die höhere Substanz die herrschende und also vollständig persönliche ist.

Thomas [1]) erklärt diese Einigung durch das Bestehen der niederen Natur in der Person (aber nicht in der Natur) des Wortes, wie das Accidenz in dem Subjecte ist, wodurch gerade die unio hypostatica aufgehoben wird; denn wenn die göttliche Natur die menschliche nicht durchdringt mit ihrem Leben, so besteht keine Lebensgemeinschaft, und die Einigung ist nur mechanisch oder einseitig.

Um nämlich jeglicher Vermischung zu entgehen, nimmt Thomas an, daß die göttliche Natur vollständig ist, und daß zu ihr nichts hinzukommen kann, wie Socrates an sich vollständig ist, und daß alles Andere als Accidenz oder äußerlich in dem Subjecte oder Substrate ist, wie das Weisesein nur als Accidenz dem Socrates zukommt. Aber das Verhältniß der Substanz und des Accidenz ist nach der Scholastik

---

1) S. ph. IV. c. 41. Illa uniuntur in natura, ex quibus constituitur integritas speciei alicujus, sicut anima et corpus humanum uniuntur ad constituendam speciem animalis, et universaliter, quaecumque sunt partes speciei. Est autem impossibile, quod alicui speciei in sua integritate jam constitutae aliquid extraneum uniatur in unitatem naturae, nisi species solvatur. Quum enim species sint sicut numeri, in quibus quaelibet unitas addita vel subtracta variat speciem, si quid ad speciem jam perfectam addatur, necesse est jam aliam speciem esse; sicut si substantiae animatae tantum addatur sensibile, erit jam alia species; nam animal et planta diversae species sunt.

Contingit tamen, id, quod non est de integritate speciei in aliquo individuo sub illa specie contento reperiri; *sicut album et vestitum in Socrate vel Platone, aut digitus sextus vel aliquid hujusmodi.* Unde nihil prohibet aliqua uniri in individuo, quae non uniuntur in una integritate speciei; *sicut humana natura et albedo et musica in Socrate et hujusmodi, quae dicuntur esse unum subjecto.* Et quia individuum in genere substantiae dicitur hypostasis, in substantiis autem rationalibus dicitur etiam persona, convenienter omnia hujusmodi dicuntur uniri secundum hypostasim vel etiam secundum personam. Sic igitur patet, quod nihil prohibet aliqua unita esse secundum naturam, uniri autem secundum hypostasim vel personam.

ein rein äußeres, wie der Leib und das Kleid äußerlich sind, weßhalb keine Lebensgemeinschaft besteht. Eben so äußerlich ist die menschliche Natur mit dem Worte verbunden. Die wechselseitige und physische Einigung der beiden Naturen wird unmöglich und in Abrede gestellt oder umgedeutet.

253. Es ist aber die Lehre der Kirche von der Thomistischen und scholastischen wesentlich unterschieden. Die Kirche lehrt eine Einigung der beiden Naturen zu Einer Person, welche Einigung eine physische, aber ohne Vermischung ist, und spricht von Einer Person aus und in zwei Naturen, so daß die Person beide Naturen in ihrer Einigung umfaßt. Dagegen unterscheidet Thomas[1]) die Einigung in der Natur und Person, verwirft die Einigung in der Natur und faßt die Einigung in der Person so, daß sie keine wechselseitige, sondern eine solche ist, wornach das Accidenz mit dem Subjecte, das Kleid mit dem Leibe vereinigt ist.

Unter der Einen Person versteht die Kirche nicht das Complementum zur göttlichen Natur, so daß die beiden Naturen sich dort einigen und zusammentreffen, wie zwei Linien in Einem Punkte sich einigen. Dieser Eine Punkt ist die Thomistische Person, worin die zwei Naturen zusammenlaufen. Aber nach der Kirche sind die geeinten Naturen selbst die Eine Person, weßhalb die Person zusammengesetzt ist. Nach Thomas ist dagegen die Person an sich einfach, weil nur jenes complementum, aber nach dem, was sie eint, zusammengesetzt, was unmöglich ist, weil doch der Punkt der Einigung nicht wegen des sich Einigenden zusammengesetzt sein kann[2]).

---

[1]) Conc. Chalced., oecum. IV. — *ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν Ἰησοῦν υἱὸν μονογενῆ, ἐν δυό φύσεσιν ἀσυγχύτας, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον — καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης —.*

Concil. Lat. IV. c. 1.: — una in duabus naturis persona —. Die Person als complementum ultimum naturae kennt die Kirche nicht, und auch Boëtius, der die Person als: rationalis naturae individua substantia, definirt, sagt ausdrücklich: Sed nos hac definitione eam, quam Graeci *ὑπόστασιν* dicunt, terminavimus, so daß er nichts von jenem complementum weiß. Aber weil diese Definition von jeder geistigen Einzelnsubstanz, wozu auch die menschliche Natur Christi gehört, gilt, so reicht sie nicht mehr aus und man mußte auf Auswege sinnen. — Die Abhandlung von Fr. W. Rottebaum: De personae vel hypostasis apud patres theologosque notione et usu, praefatus est Dr. C. Martin, Susati, 1853., befriedigt nicht, weder in dogmatischer, noch philosophischer Beziehung, was schon der Satz beweist p. 39. §. 13.: Jam quod saepius dictum est, personam esse ex communi natura et proprietatibus peculiaribus quasi conflatam, si in universum ad ss. Trinitatem applicabis, non errabis.

[2]) III. qu. 2. a. 4. Sed contra est, quod Damascenus dicit lib. 3. orth. fid. c. 3., 4 et 5.: In Domino Jesu Christo duas naturas agnoscimus, unam autem hypostasim ex utraque compositam.

R. d. quod persona sive hypostasis Christi dupliciter potest considerari: uno

Nach der Kirchenlehre besteht zwischen den beiden Naturen in Christus eine subordinirte und synthetische Lebensgemeinschaft, wie zwischen den zwei Substanzen des Menschen, und darum lehrt das Athanasianische Symbolum[1]), daß Christus Ein Christus ist ohne Verwandlung der beiden Naturen, wie Seele und Fleisch Ein Mensch sind (188). Aber Thomas[2]) behauptet (189), daß der Mensch nur Eine Substanz ist, weßhalb der Vergleich nicht mehr paßt. Diese Lehre vom Menschen ist aber nicht kirchlich, der heilige Augustin[3]) anerkennt die zwei Substanzen im Menschen und ihre Einigung als ein Bild und Gleichniß von Christus. Auch haben wir bereits (192) erwähnt, daß Duns Scotus und seine Schule eine von der Thomistischen abweichende Lehre

modo secundum illud, quod est in se; et sic est omnino simplex, sicut et natura Verbi; alio modo secundum rationem personae vel hypostasis, ad quam pertinet subsistere in aliqua natura; et secundum hoc persona Christi subsistit in duabus naturis. Unde licet sit ibi unum subsistens, est tamen ibi alia et alia ratio subsistendi; et sic dicitur persona composita, in quantum unum duobus subsistit.

Art. 9. Unio importat conjunctionem aliquorum in aliquo uno. Potest ergo unio incarnationis dupliciter accipi: uno modo ex parte eorum, quae conjunguntur; alio modo ex parte ejus, in quo conjunguntur.

1) — Unus omnino non confusione substantiae, sed unitate personae. Nam sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus.

2) III. qu. 2. a. 1. Ad 2. d., quod ex anima et corpore constituitur in unoquoque nostrum duplex unitas, naturae et personae. Naturae quidem, secundum quod anima unitur corpori, formaliter perficiens ipsum, ut ex duobus *fiat una natura*, sicut ex actu et potentia, vel materia et forma. Et quantum ad hoc non attenditur similitudo, quia natura divina non potest esse corporis forma. Unitas vero personae constituitur ex eis, in quantum est unus aliquis subsistens in carne et anima; et quantum ad hoc attenditur similitudo: unus enim Christus subsistit in divina natura et humana.

S. ph. IV. c. 41. Sed quum anima rationalis uniatur corpori et sicut materiae et sicut instrumento, non potest esse similitudo quantum ad primum modum unionis; sic enim ex Deo et homine fieret una natura, quum materia et forma proprie naturam constituant speciei. Relinquitur ergo, ut attendatur similitudo, secundum quod anima unitur corpori ut instrumento.

3) August. epist. (137.) ad Volusianum, n. XI. Sicut in unitate personae anima unitur corpori, ut homo sit: ita in unitate personae Deus unitur homini, ut Christus sit. In illa ergo persona mixtura est animae et corporis; in hac persona mixtura est Dei et hominis; si tamen recedat auditor a consuetudine corporum, qua solent duo liquores ita commisceri, ut neuter servet integritatem suam, quamquam et in ipsis corporibus aëri lux incorrupta misceatur. Ergo persona hominis mixtura est animae et corporis: persona autem Christi mixtura est Dei et hominis. Cum enim Verbum Dei permixtum est animae habenti corpus, simul et animam suscepit et corpus. Illud quotidie fit ad liberandos homines. Verum tamen duarum rerum incorporearum commixtio facilius credi debuit, quam unius incorporeae et alterius corporeae.

von der forma corporis vorträgt, welche mit der Zweisubstanzlehre des Menschen und der Kirche im Einklange steht.

254. Endlich sind noch die Folgen aus der hypostatischen Einigung im Allgemeinen anzugeben.

Obwohl die unio hypostatica die höchste Einigung ist, so läßt sie doch ein Mehr zu; nämlich wie die Einigung der Seele und des Leibes in diesem Leben nicht so innig ist, als die im Jenseits, so ist auch die hypostatische Einheit im Himmel die höchste; denn im Gegentheile wäre Christus nicht leidensfähig gewesen. Aber Christus hat doch in der Demüthigung ein Uebermaß von Herablassung bewiesen, worin die exinanitio Christi besonders besteht.

Diesem Stande der Erniedrigung Christi, worin er uns ganz, die Sünde ausgenommen, gleich wurde, entspricht es mehr, wenn die Menschheit Christi wahrhaft in der Erkenntniß wuchs und nicht bereits hier die selige Anschauung hatte, welche sich mit dem Leiden nicht verträgt. Daß die Scholastik hierin zu weit ging, ist unverkennbar.

Daraus folgt, daß Christus auch nach seiner Menschheit der natürliche Sohn Gottes und kein Adoptivsohn ist, weil die Menschheit mit der Logosnatur in Lebensgemeinschaft steht. Es folgt, daß die Mutter Christi wahrhaft den Sohn Gottes empfangen und geboren und wahrhaft Gottesmutter (θεοτόκος) ist, da der Logos eine ewige und zeitliche Geburt hat, daß der Sohn Gottes wahrhaft gelitten, sowie, daß der Mensch Christus als Gott angebetet werden muß, weil er Gottmensch ist.

Dieses ist die Lehre von der communicatio idiomatum, wornach der Logosnatur Menschliches und dem Menschen Christus Göttliches zugeschrieben wird, und es fragt sich, wie die Logosnatur geboren werden und leiden kann, da Gott an sich nicht leiden kann. Die gewöhnliche Erklärung z. B. von Maria als θεοτόκος ist grundlos[1]), gestützt auf den falschen Begriff von der Person, welche nur das Complement von der Natur ist. Die Logosnatur einigte sich nicht mit der Menschheit direct, konnte also nicht geboren werden, sondern dieses will nur sagen, daß Maria einen Menschen geboren, der nur nach Aussen (als terminus) mit der Person des Logos verbunden ist und zwar nur einseitig, weil der Logos keine relatio realis zur Menschheit

---

1) Perrone de incarn. p. II. cap. III. prop. II. His accedit ratio theologica et quidem multiplex, qua idem dogma adstruitur. Terminus generationis est persona, seu totum et integrum suppositum: haec autem in Christo, quem B. Virgo genuit, unica est eaque divina regens utramque naturam; ergo B. Virgo, quae genuit personam divinam seu Deum in assumpta carne, Dei genitrix vere et proprie est ac talis est nuncupanda. Wie Viele haben an einer solchen Lehre nicht blos Anstand, sondern auch Anstoß genommen?

hat, so einseitig und äußerlich, als die Schnecke mit ihrem Hause. Dieses läßt sich nicht abstreiten, da die Thomistische Lehre von der unio hypostatica keinen anderen Sinn zuläßt. Die Wahrheit, welche über Alles geht, darf nicht verschwiegen werden.

Nur eine subordinirte Lebensgemeinschaft, die man auch eine relative nennen kann, erklärt diese Wahrheit, aber nicht die Unterscheidung von dem Abstractum und Concretum, wornach man lehrt, daß nicht die göttliche Natur an sich geboren wurde, sondern das Concretum, das Wort. Aber wenn das Concrete beides, Natur und Person, ist, so muß ja die Natur des Logos geboren werden, wenn die Person geboren wird, zwar nicht getrennt, aber mit der Person. Dieses muß die Scholastik negiren, wodurch sie gegen das Dogma von der physischen Einigung verstoßt und die communicatio idiomatum unmöglich macht.

Darum haben wir anderswo[1]) die absolute und relative Eigenschaftsgemeinschaft unterschieden und gesagt, daß nur wegen der Verähnlichung und Einformung es möglich sei, daß der Logos, Gott, gestorben und geboren wurde. „Maria heißt nicht darum Mutter Gottes, weil sie einen mit Gott vereinigten Menschen geboren, obwohl Gott auf keine Weise geboren werden konnte, sondern darum, weil der Logos in seiner Entäußerung an der menschlichen Geburt aus Maria Antheil nehmen konnte. Was absolut unmöglich ist, ist auf keine Weise möglich, und Maria könnte nie im wahren Sinne Mutter Gottes heißen, im Falle der Logos (d. h. die Logosnatur) nicht vermöge der Incarnation (d. h. participative) hätte geboren werden können."

Dieselbe Lehre wurde auf dem Concile zu Ephesus vorgetragen, wo gesagt wurde[2]): „Es ist nicht ein bloßer Mensch, den die Juden gekreuzigt haben; und es ist nicht allein diese menschliche Natur, die sie mit ihren Augen durchstochen sahen; sondern Gott selber, welcher sich die Eindrücke der Natur aneignete, die er

---

[1]) Günther'sche Philosophie, S. 357. Denzinger mußte nach seinem Standpunkte daran Anstand nehmen, vergleiche Apologetik, S. 75.

[2]) Diese Stelle führt August Nicolas in seiner Schrift: „Die Jungfrau Maria," Regensburg, 1856., S. 484. nach Conc. Ephes. Labbe III. p. 1020. an, und der heilige Thomas III. qu. 46. a. 12. Ad 3. d. quod, sicut subditur (in quodam sermone Ephesini conc.), „non purum hominem crucifixerunt Judaei, sed Deo intulerunt praesumtiones. Pone enim principem loqui per verbum et hoc formari per litteras in charta aliqua et dirigi civitatibus et aliquis inobediens chartam disrumpat; ad mortis sententiam deducetur, non tanquam chartam disrumpens, sed tanquam verbum imperiale disrumpens. Non ergo securus sit Judaeus, tanquam purum hominem crucifigens; quod enim videbat, quasi charta erat; quod autem in ea celabatur, imperiale verbum erat, natum ex natura, non prolatum per linguam."

mit sich vereinigt hatte, war der Gegenstand ihrer gräulichen Frevelthat. Um euch dies begreiflich zu machen, wollen wir ein Beispiel nehmen. Setzen wir den Fall, ein König gebe in seiner Gnade ein Dekret heraus..... Ihr sehet an diesem Beispiel, durch welche Beziehung es geschehen kann, daß das, was an sich des Leidens unfähig ist, eine Gewaltthat empfinden kann durch seine Verbindung mit einer leidensfähigen Natur...... Nach seiner göttlichen Natur konnte es (das Wort) nichts leiden, aber alle Leiden seiner sichtbaren Menschheit waren die seinigen durch Aneignung."

Gerade diese Aneignung durch Einformung und Eingeburt oder die relative Leidensfähigkeit oder die Theilnahme an dem Leiden und Tode der menschlichen Natur wird negirt durch die einseitige Verbindung der beiden Naturen und durch die Lehre, daß die Menschheit nur mit dem Complemente der Natur, dem sogenannten suppositum, vereinigt ist. Diese Lehre ist, wenn kein vollkommener, so doch eine Art Nestorianismus.

Damit verlassen wir diese Lehre und übergehen alle übrigen Einzelnbestimmungen.

## Zweites Glied.

### Von Christus in Bezug auf das Geschlecht.

### §. 36.

255. Mit dem Geschlechte hängt Christus in mehrfacher Weise zusammen, nämlich als Gott und Logos, wodurch er Herr über jede Creatur ist; als Mensch, indem er nicht eine neue menschliche Natur geschaffen und angezogen, sondern indem er aus der unseren, von Adam stammenden geboren werden wollte; endlich als Gottmensch und zweiter Stammvater, als Haupt und Erlöser.

Christus ist das Haupt der Kirche in einer dreifachen Beziehung nach Thomas[1]), nach der Ordnung, Vollkommenheit und Kraft; denn

[1]) III. qu. 8. a. 1. Sicut tota ecclesia dicitur unum corpus mysticum per similitudinem ad naturale corpus hominis, ita Christus dicitur caput ecclesiae secundum similitudinem humani capitis, in quo tria possumus considerare, scilicet ordinem, perfectionem et virtutem. Ordinem quidem, quia caput est prima pars hominis; — perfectionem autem, quia in capite vigent omnes sensus —; virtutem vero, quia virtus et motus coeterorum membrorum et gubernatio eorum in suis actibus est a capite. — Haec autem tria competunt Christo spiritualiter. Primo enim secundum propinquitatem ad Deum gratia ejus altior est et prior, etsi non tempore, quia omnes alii acceperunt gratiam per respectum ad gratiam ipsius. — Secundo vero perfectionem habet quantum ad plenitudinem omnium gratiarum

nach der Ordnung ist Christus der Erste in Bezug auf die Gnade, wovon alle Anderen empfangen. Gemäß der Vollkommenheit hat Christus die Fülle aller Gnaden, und endlich besitzt er auch die Kraft, sie allen Gliedern mitzutheilen.

Aber es hat die ganze Menschheit Christi [1]) nach Seele und Leib einen Einfluß auf die Menschen, zunächst auf die Seele und damit auch auf den Leib der mit Christus verbundenen Menschen.

Dieser von Christus als dem Haupte der Kirche ausgehende Einfluß auf die Glieder ist doppelt [2]), ein innerer durch die innere Gnade und ein äußerer durch die sichtbare Leitung. Der erste Einfluß kommt allein von Christus, aber den zweiten kann er auch durch Stellvertreter vollziehen, welche durch seine Autorität als sichtbare Organe einzelne Kirchen oder die Kirche in einzelnen Zeiten regieren, während Christus das Haupt der Kirche aus eigener Machtvollkommenheit und zwar zu allen Zeiten und an allen Orten und über alle Völker ist.

Christus ist aber das Haupt aller Menschen [3]), aber in einem verschiedenen Grade, und zwar erstens aller Verklärten im Himmel,

---

secundum illud Joan. 1., 14.: Vidimus eum plenum gratiae et veritatis. Tertio virtutem habet influendi gratiam in omnia membra ecclesiae, secundum illud Joan. 1., 16.: De plenitudine ejus nos omnes accepimus.

[1]) L. c. art. 2. Unde tota Christi humanitas, secundum scilicet animam et corpus, influit in homines et quantum ad animam et quantum ad corpus, sed principaliter quantum ad animam, secundario quantum ad corpus: uno modo, in quantum membra corporis exhibentur arma justitiae in anima existenti per Christum, ut Apostolus dicit, Rom. 6.; alio modo, in quantum vita gloriae ab anima derivatur ad corpus, secundum illud Rom. 8., 2.: qui suscitavit Christum Jesum a mortuis, vivificabit et mortalia corpora vestra, propter inhabitantem spiritum ejus in vobis.

[2]) L. c. a. 6. Caput in alia membra influit dupliciter: uno modo quodam intrinseco influxu, prout scilicet virtus motiva et sensitiva a capite derivatur ad coetera membra; alio modo secundum quamdam exteriorem gubernationem, prout scilicet secundum visum et alios sensus, qui in capite radicantur, dirigitur homo in exterioribus actibus. Interior autem influxus gratiae non est ab aliquo nisi a solo Christo, cujus humanitas ex hoc, quod est divinitati conjuncta, habet virtutem justificandi, sed influxus in membra ecclesiae quantum ad exteriorem gubernationem potest aliis convenire; et secundum hoc aliqui alii possunt dici capita ecclesiae, differenter tamen a Christo. Primo quidem quantum ad hoc, quod Christus est caput omnium eorum, qui ad ecclesiam pertinent secundum omnem locum et tempus et statum; alii autem homines dicuntur capita secundum quaedam specialia loca — vel etiam secundum determinatum tempus. — Alio modo, quia Christus est caput ecclesiae propria virtute et auctoritate, alii vero dicuntur capita, in quantum vicem gerunt Christi.

[3]) L. c. a. 3. Accipiendo generaliter secundum totum tempus mundi Christus est caput omnium hominum, sed secundum diversos gradus. Primo enim et principaliter est caput eorum, qui actu uniuntur ei per gloriam; secundo, eorum, qui

zweitens aller ihm durch die Liebe und drittens aller ihm durch den Glauben Verbundenen, viertens aller nur der Potenz nach, aber später der That nach und fünftens aller nur der Potenz nach Verbundenen, welche aber später von Christus sich völlig abkehren.

Aber nicht blos von allen Menschen, sondern auch von allen Engeln ist Christus das Haupt[1]), weil auch die Engel mit den Menschen in Verbindung stehen und einen Leib ausmachen, wie an der ewigen Seligkeit Antheil haben, und weil sie unter Christus stehen und von ihm einen Einfluß erfahren.

256. Weil Christus Gottmensch ist und daher drei Substanzen in Einer Person vereinigt, so ist er der Mittler oder Mittelpunkt zwischen Gott und den Menschen, sowohl im natürlichen, als ethischen Sinne, weil er die Menschen nicht blos mit Gott natürlich verbindet, sondern auch damit versöhnt[2]).

Aber als Mensch übt Christus dieses Mittleramt[3]), womit nicht

---

actu uniuntur ei per charitatem; tertio eorum, qui actu uniuntur ei per fidem; quarto vero eorum, qui ei uniuntur solum in potentia nondum reducta ad actum, quae tamen est ad actum reducenda secundum divinam praedestinationem; quinto vero eorum, qui in potentia sunt ei uniti, quae nunquam reducetur ad actum.

[1]) L. c. a. 4. Ubi est unum corpus, necesse est ponere unum caput. Unum autem corpus similitudinarie dicitur una multitudo ordinata in unum secundum distinctos actus sive officia. Manifestum est autem, quod ad unum finem, qui est gloria divinae fruitionis, ordinantur et homines et angeli. Unde corpus ecclesiae mysticum non solum consistit ex hominibus, sed etiam ex angelis. Totius autem hujus multitudinis Christus est caput, quia propinquius se habet ad Deum et perfectius participat dona ipsius, non solum quam homines, sed etiam quam angeli; dicitur enim Ephes. 1., 20., „quod constituit eum," scilicet Christum, Deus pater, „ad dexteram suam in coelestibus supra omnem Potestatem, Principatum et Virtutem et Dominationem etc." —

[2]) III. qu. 26. a. 1. Sed contra est, quod dicitur 1. ad Tim. 2., 5.: Unus est mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus.

R. d., quod ad mediatoris officium proprie pertinet conjungere et unire eos, inter quos est mediator; nam extrema uniuntur in medio. Unire autem homines Deo perfective quidem convenit Christo, per quem homines sunt reconciliati Deo, secundum illud 2. ad Cor. 5., 16.: *Deus erat in Christo, mundum reconcilians sibi.* Et ideo solus Christus est perfectus Dei et hominum mediator, in quantum per suam mortem humanum genus Deo reconciliavit. Unde cum Apostolus dixisset: *Mediator Dei et hominum homo Christus Jesus,* subjunxit: *Qui dedit semetipsum redemptionem pro omnibus.* Nihil tamen prohibet aliquos alios secundum quid dici mediatores inter Deum et homines, prout scilicet cooperantur ad unionem hominum cum Deo dispositive vel materialiter.

[3]) L. c. a. 2. In mediatore duo possumus considerare: primo quidem rationem medii; secundo officium conjungendi. Est autem de ratione medii, quod distet ab utroque extremorum. Conjungit autem mediator per hoc, quod ea, quae unius sunt, defert ad alterum. Neutrum autem horum potest convenire Christo, secundum quod Deus, sed solum secundum quod homo. Nam secundum quod Deus, non

eine Trennung von der Logosnatur zu verstehen ist, sondern als Gottmensch, als λόγος ἔνσαρκος, ist er Mittler, soferne das Wort sich demüthigte und Mensch wurde, um den Menschen nahe zu kommen und ihnen ein Mittel zur Vereinigung mit Gott zu erwerben.

257. Gehen wir auf die Mittlerthätigkeit Christi als des Hauptes der Kirche näher ein, so haben wir ihn als Erlöser zu fassen, da der Mensch nicht blos eines einfachen Mittlers bedarf, dessen auch der nicht gefallene Geist bedarf, sondern auch eines Erlösers und Befreiers von der Sünde und ihren Folgen.

Thomas hält nicht den Begriff eines Mittlers als Hauptbegriff fest, sondern er faßt Christus meistentheils als Erlöser, bisweilen als Versöhner. Die Eigenschaft Christi als eines Arztes, die das deutsche Wort Heiland bezeichnet, tritt ganz zurück, und damit auch die verwandte Bedeutung eines Heiligmachers. Dieser Begriff, daß Christus uns heiligt, ist der Grundbegriff, und schließt den, daß Christus uns heilt und beseligt, in sich, obschon man Heiland und Heiligmacher identisch fassen kann. Die Erlösung, welche als Loskaufung (redemtio) und Befreiung (liberatio) ununterschieden gefaßt wird, ist ohne Heiligung nach Innen und Aussen, damit ohne Versöhnung nicht möglich, und der Erlösungsprozeß ist wesentlich Heiligungsprozeß. Aber der Erlöser und Heiland könnte Christus nicht sein, wenn er nicht der Mittler als Gottmensch wäre.

Weil Thomas [1]) nicht alle Beziehungen in der Erlösung beachtet, so glaubt er, daß Gott durch blose Verzeihung und Nachlassung der Sünde den Menschen erlösen könnte, ohne daß Christus durch sein Leiden dem Menschen die Mittel der Erlösung oder Heiligung bereitet

---

differt a Patre et Spiritu sancto in natura et potestate dominii. Nec etiam Pater et Spiritus sanctus aliquid habent, quod non sit Filii, ut sic possit id, quod est Patris vel Spiritus sancti, quasi quod est aliorum, ad alios deferre. Sed utrumque convenit ei in quantum est homo, quia secundum quod est homo, distat et a Deo in natura et ab hominibus in dignitate et gratiae et gloriae. In quantum etiam est homo, convenit ei conjungere homines Deo, praecepta et dona Dei hominibus exhibendo et pro hominibus Deo satisfaciendo et interpellando.

1) III. qu. 46. a. 2. Ad 3. d., quod haec etiam justitia dependet ex voluntate divina, ab humano genere satisfactionem exigente pro peccato. Nam si voluisset absque omni satisfactione hominem a peccato liberare, contra justitiam non fecisset. Ille enim judex non potest salva justitia culpam sine poena dimittere, qui habet punire culpam in alium commissam, puta vel in alium hominem vel in totam rempublicam sive in superiorem principem. Sed Deus non habet aliquem superiorem, sed ipse est supremum et commune bonum totius universi. Et ideo si dimittat peccatum, quod habet rationem culpae, ex eo quod contra ipsum committitur, nulli facit injuriam, sicut quicumque homo remittit offensam in se commissam absque satisfactione, misericorditer et non injuste agit.

hätte. Daher faßt Thomas die Gerechtigkeit im juridischen Sinne, nicht als Rechtfertigung, und erwähnt in demselben Sinne die Genugthuung für die beleidigte Gerechtigkeit, wobei das Verhältniß der Heilung und Heiligung ganz übersehen ist. Gott kann die Beleidigung, die ihm zugefügt wurde, so nachlassen, wie ein beleidigter Mensch, ohne Ersatz zu fordern, weil dadurch Niemanden Unrecht geschieht.

Weil gegen Gott eine unendliche Schuld durch die Sünde begangen wird, so kann zwar nur eine unendliche Genugthuung, die also nur von dem Gottmenschen stammen kann, sie aufheben, aber Gott kann sich auch, wie Thomas [1]) anderswo sagt, mit der ungleichen Genugthuung eines puren Menschen zufrieden stellen.

258. Christus wollte aber nicht blos als Mensch erscheinen und wie ein gewöhnlicher Mensch leben, sondern er wollte leiden und des blutigen Kreuzestodes sterben, um die Menschen zu erlösen. Christus konnte auch ohne Leiden die Menschen erlösen und daher fallen die Convenienzgründe für die Menschwerdung und das Leiden Christi zum Zwecke der Erlösung nicht zusammen.

Thomas [2]) führt sowohl für die Incarnation, als für das Leiden und den Kreuzestod des Gottmenschen Congruenzgründe an, die wir hier nicht weiter verfolgen können. So viel ist aber klar, daß Christi Leiden und blutiger Kreuzestod eine mehr als zureichende Genugthuung und Erlösung ist, wie der h. Thomas [3]) zeigt, indem Gott die von

---

[1]) III. qu. 1. a. 2. Ad 2. d., quod aliqua satisfactio potest dupliciter dici sufficiens: uno modo perfecte, quia est condigna per quamdam adaequationem ad recompensationem culpae commissae; et sic hominis puri satisfactio sufficiens esse non potuit pro peccato, tum quia tota humana natura erat per peccatum corrupta; nec bonum alicujus personae vel etiam plurium potest per aequiparantiam totius naturae detrimentum recompensare; tum etiam, quia peccatum contra Deum commissum quamdam infinitatem habet ex infinitate divinae majestatis; tanto enim offensa est gravior, quanto major est ille, in quem deliquitur. Unde oportuit ad condignam satisfactionem, ut actus satisfacientis haberet efficaciam infinitam, utpote Dei et hominis existens. Alio modo potest dici satisfactio hominis esse sufficiens imperfecte, scilicet secundum acceptationem ejus, qui est ea contentus, quamvis non sit condigna; et hoc modo satisfactio puri hominis est sufficiens. Et quia omne imperfectum praesupponit aliquid perfectum, a quo sustentetur, inde est, quod omnis puri hominis satisfactio efficaciam habet a satisfactione Christi.

[2]) III. qu. I. a. 2.; qu. 46. a. 3 et 4.

[3]) III. qu. 48. a. 2. Ille proprie satisfacit pro offensa, qui exhibet offenso id, quod aeque vel magis diligit quam oderit offensam. Christus autem ex charitate et obedientia patiendo majus aliquid Deo exhibuit, quam exigeret recompensatio totius offensae humani generis: primo quidem propter magnitudinem charitatis, ex qua patiebatur; secundo propter dignitatem vitae suae, quam pro satisfactione ponebat, quae erat vita Dei et hominis; tertio propter generalitatem passionis et magnitu-

Christus geleistete Genugthuung wohlgefälliger war, als ihm die durch die Sünde zugefügte Beleidigung mißfällig war.

259. Die Erlösung durch Christi Leiden und Tod ist nach zwei Seiten, in Bezug auf Gott und Christus, wie in Bezug auf den Menschen zu betrachten.

In ersterer Rücksicht, in Bezug auf Gott und Christus lehrt Thomas [1]) eine fünffache Art, wie das Leiden Christi die Erlösung bewirkte, nämlich per modum meriti, satisfactionis, sacrificii, redemptionis et efficientiae. Das Leiden Christi in Bezug auf die Gottheit wirkt per modum efficientiae; in Bezug auf den Willen der Seele Christi, per modum meriti; in Bezug auf das Fleisch Christi, per modum satisfactionis; soferne wir von der Knechtschaft der Schuld befreit werden, per modum redemptionis, und insoferne wir mit Gott versöhnt werden, per modum sacrificii.

Hier sind drei Beziehungen verschmolzen: 1. die bewirkende Ursache; 2. die nähere Modification als Genugthuung, Verdienst und Opfer, und 3. das Bewirkte, die Erlösung und Versöhnung.

Die Frage nach der bewirkenden Ursache, oder warum das Leiden und das Blut Christi eine erlösende Kraft habe, beantwortet Thomas [2]) damit, daß er eine doppelte bewirkende Ursache, die principale und instrumentale, unterscheidet, und lehrt, daß die Gottheit die erste, das Leiden und der Tod Christi aber die zweite Ursache sei, und daß das Leiden Christi, obwohl an sich körperlich, doch wegen der verbundenen

---

dinem doloris assumpti. Et ideo passio Christi non solum sufficiens, sed etiam superabundans satisfactio fuit pro peccatis humani generis, secundum illud 1. Joan. 2. 2.: Ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non pro nostris autem tantum, sed etiam pro totius mundi.

[1]) III. qu. 48. a. 5. Ad 3. d., quod passio Christi, secundum quod comparatur ad divinitatem ejus, agit per modum efficientiae; in quantum vero comparatur ad voluntatem animae Christi, agit per modum meriti; secundum vero quod consideratur in ipsa carne Christi, agit per modum satisfactionis, in quantum per eam liberamur a reatu poenae; per modum vero redemptionis, in quantum per eam liberamur a servitute culpae; per modum autem sacrificii, in quantum per eam reconciliamur Deo.

[2]) L. c. in corp. Duplex est efficiens, principale et instrumentale. Efficiens quidem principale humanae salutis est Deus. Quia vero humanitas Christi est divinitatis instrumentum, ideo ex consequenti omnes actiones et passiones Christi instrumentaliter operantur in virtute divinitatis ad salutem humanam. Et secundum hoc passio Christi efficienter causat salutem humanam.

Ad 2. d., quod passio Christi, licet sit corporalis, habet tamen spiritualem virtutem ex divinitate unita; et ideo per spiritualem contactum efficaciam sortitur, scilicet per fidem et fidei sacramentum, secundum illud Apostoli Rom. 3., 25.: Quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius.

Gottheit eine geistige Kraft besitze. Aber die weitere Frage, wie diese Instrumentalursache wirke, ob sie bloses Werkzeug sei für die Gottheit oder an sich zur Erlösung beitrage, ist nicht angeregt und also auch nicht beantwortet, indem, wie bereits erwähnt wurde, die Erlösung nicht in der Weise einer Heilung oder Heiligung gefaßt wird.

260. Damit sind wir von selbst auf die Untersuchung gekommen, warum das Leiden in der Weise eines Verdienstes, einer Genugthuung und eines Opfers wirke[1]).

Als Verdienst soll das Leiden Christi wirken, weil es mit der Gnade freigewollt ist; als Genugthuung, weil dadurch dem beleidigten Gott ein Ersatz geleistet, und als Opfer, weil Gott ein Dienst, um ihn zu versöhnen, dargebracht wird. Darnach fallen Opfer und Genugthuung der Sache nach zusammen; aber die bereits angeführte Behauptung, daß die Genugthuung sich auf den Leib beziehe, weil wir von der Sündenstrafe befreit werden, ist unhaltbar, da die Genugthuung durch den Geist hauptsächlich vollbracht wird. Aber auch dieß läßt sich nicht ausschließlich sagen, daß die Genugthuung uns von der Sündenstrafe, das Opfer von der Schuld oder Feindschaft befreit, indem die Genugthuung sich ebenso auf die Schuld, wie das Opfer auf die Strafe bezieht. Das Opfer ist auch genugthuend und versöhnend.

261. Was die Wirkung anlangt, so besteht sie in der Erlösung, welche Thomas[2]) als Loskaufung durch einen Kaufpreis und als Befreiung doch thatsächlich unterscheidet. Aber auf salvatio als Heilung

[1]) Qu. 48. a. 1. Opera Christi hoc modo se habent tam ad se quam ad sua membra, sicut se habent opera alterius hominis in gratia constituti ad ipsum. Manifestum est autem, quod quicumque in gratia constitutus propter justitiam patitur, ex hoc ipso meretur sibi salutem. Unde Christus per suam passionem non solum sibi, sed etiam omnibus membris suis meruit salutem.

Art. 2. Ille proprie satisfacit pro offensa, qui exhibet offenso id, quod aeque vel magis diligit, quam oderit offensam.

Art. 3. Sacrificium proprie dicitur aliquid factum in honorem proprie Deo debitum, ad eum placandum. — Christus autem seipsum obtulit in passione pro nobis, et hoc ipsum, quod voluntarie passionem sustinuit, Deo maxime acceptum fuit.

[2]) Qu. 49. a. 1. Passio Christi est propria causa remissionis peccatorum tripliciter. Primo quidem per modum provocantis ad charitatem. Per charitatem autem consequimur veniam peccatorum. — Secundo passio Christi causat remissionem peccatorum per modum *redemptionis.* Quia enim ipse est caput nostrum per passionem suam, quam ex charitate et obedientia sustinuit, liberavit nos tanquam membra sua a peccatis quasi per pretium suae passionis. — Tertio per modum efficientiae.

Art. 2. Sed contra est, quod dominus dicit Joan. 12., 31.: Nunc princeps hujus mundi ejicietur foras; et ego si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad meipsum. Est autem exaltatus a terra per crucis passionem. Ergo per eam diabolus est a potestate hominum ejectus.

Art. 3. Per passionem Christi liberati sumus a reatu poenae dupliciter: uno

und Heiligung nimmt er keine Rücksicht. Als das Objekt der Erlösung erwähnt er die Sünde oder Schuld, die Macht des Teufels und die Sündenstrafe.

Von der Erlösung ist die Versöhnung mit Gott nicht unterschieden, indem die Sündenschuld nur nachgelassen wird, soferne Gott versöhnt wird. Die Erlösung ist weiter, weil sie auch die Sündenstrafe in sich schließt.

262. Endlich kommt noch in Betracht, wie die Erlösten mit Christus zusammenhängen.

Thomas [1]) lehrt, daß Christus nicht als eine gewöhnliche Person, sondern als Haupt mit den Erlösten in Verbindung steht. Ein Glied Christi wird der Mensch durch den Glauben und die Liebe.

---

modo directe, in quantum scilicet passio Christi fuit sufficiens et superabundans satisfactio pro peccatis totius humani generis; exhibita autem satisfactione sufficienti tollitur reatus poenae; alio modo indirecte, in quantum scilicet passio Christi est causa remissionis peccati, in quo fundatur reatus poenae.

Art. 4. Passio Christi est causa reconciliationis nostrae ad Deum dupliciter: uno modo, in quantum removet peccatum, per quod homines constituuntur inimici Dei. — Alio modo, in quantum est sacrificium Deo acceptissimum. Est enim hoc proprie sacrificii effectus, ut per ipsum placetur Deus.

[1]) Qu. 48. a. 1. Christo data est gratia non solum sicut singulari personae, sed in quantum est caput ecclesiae, ut scilicet ab ipso redundaret ad membra.

Art. 2. Ad 1. d., quod caput et membra sunt quasi una persona mystica et ideo satisfactio Christi ad omnes fideles pertinet sicut ad sua membra. In quantum etiam duo homines sunt unum in charitate, unus pro alio satisfacere potest.

Qu. 49. a. 1. Ad 3. d., quod satisfactio Christi habet effectum in nobis, in quantum incorporamur ei ut membra suo capiti. Et ideo sicut Christus primo quidem habuit gratiam in anima cum passibilitate corporis et per passionem ad gloriam immortalitalis pervenit, ita et nos, qui sumus membra ejus, per passionem ipsius liberamur quidem a reatu cujuslibet poenae, ita tamen quod primo recipiamus in anima spiritum adoptionis filiorum, quo adscribimur ad haereditatem gloriae immortatis, adhuc corpus passibile et mortale habentes; postmodum vero configurati passionibus et morti Christi in gloriam immortalem perducimur.

Art. 5. Ad 1. d., quod s. patres operando opera justitiae meruerunt introitum regni coelestis per fidem passionis Christi, sec. illud Hebr. 11., 33.: Sancti per fidem vicerunt regna, operati sunt justitiam; per quam etiam unusquisque a peccato purgabatur, quantum pertinet ad emundationem propriae personae. Non tamen alicujus fides vel justitia sufficiebat ad removendum impedimentum, quod erat per reatum totius humanae creaturae, quod quidem remotum est pretio sanguinis Christi. Et ideo ante passionem Christi nullus intrare poterat regnum coeleste, adipiscendo scilicet beatitudinem aeternam, quae consistit in plena Dei fruitione.

S. ph. IV. c. 55. Ex quo patet, quod effluxus salutis a Christo in homines non est per naturae propaginem, sed per studium bonae voluntatis, qua homo Christo adhaeret; et sic, quod a Christo unusquisque consequitur, est personale bonum; unde non derivatur ad posteros, sicut peccatum primi parentis, quod cum naturae propagine producitur.

Durch die Liebe entsteht eine Gemeinschaft, wodurch ein Glied für das andere genugthun kann. Der Erlösungsprozeß beginnt im Geiste und endet im Leibe, wie Christus durch die Seele den Leib opferte und dadurch die Erhöhung verdiente. Wir müssen Christo ähnlich werden und können nur durch seine Gnade es werden, weßhalb er auch als Haupt uns zuerst den Himmel öffnete.

Diese Züge finden sich zerstreut bei Thomas. Auch die Lehre von den drei Aemtern Christi ist noch nicht besonders herausgehoben, weßhalb wir davon Umgang nehmen.

## Drittes Glied.

### Von dem christlichen Heiligungsprozesse.

### §. 37.

263. Der christliche Erlösungsprozeß vollzieht sich durch die von Christus verdiente und von ihm ausströmende Gnade, welche durch die Verbindung mit äußeren Elementen zu vielen Heiligungsmitteln sich gestaltet, welche man Sacramente nennt. Diese enthalten und überbringen die christliche Heilsgnade und müssen sich daher von jeder anderen actualen und habitualen Gnade unterscheiden. Den Sacramenten untergeordnet sind die Sacramentalien, welche darin mit ihnen übereinkommen, daß die unsichtbare Heilsgnade in äußerer Form vermittelt wird, wie die Taufe durch das Wasser und Wort gespendet wird.

Der ordentliche Weg, der christlichen Heiligung theilhaft zu werden, sind die Sacramente und Sacramentalien, obschon Christus auf außerordentliche Weise seine Erlösungsgnade spendet, wie denen, die vor der Taufe um ihres Glaubens willen gemartert werden, in der Bluttaufe.

Die Sacramente und Sacramentalien hängen wesentlich mit dem Gottmenschen, wie mit den Bedürfnissen des Menschen und der Religion überhaupt zusammen, weßhalb sie, wie das Opfer, in jeder Religion vorkommen und vorkommen müssen.

Thomas[1]) kennt den Unterschied der Sacramente und Sacra-

---

1) III. qu. 65. a. 1. ad 8. Cum in quolibet sacramento novae legis gratia infundatur, nullum sacramentum novae legis instituitur directe contra veniale, quod tollitur per quaedam sacramentalia, puta per aquam benedictam et alia hujusmodi.

mentalien, aber er bringt[1]) ihre Nothwendigkeit nicht mit der Religion in Verbindung, sondern leitet sie von der Sünde her und gibt nur unwesentliche und accidentale Gründe an, unter denen auch nebenbei der Hauptgrund, die Hinweisung auf den Zusammenhang mit Christus, erwähnt wird, aber ohne ihn weiter zu verfolgen. Nicht weiter ist man bis jetzt in der Erforschung der Natur der Sacramente gekommen, in Vielem noch äußerlicher geworden.

Aus diesen Grundprinzipien leitet Thomas[2]) die Behauptung ab, daß die Sacramente nur als Heilmittel gegen die Sünde eingesetzt wurden und vor und ohne Sünde nicht statt hatten. Aber der Lebensbaum im Paradiese vertrat die Stelle eines Sacramentes. Auch im alten Bunde mußten die Sacramente einen höheren Werth haben, als die actualen und habitualen Gnaden, wenn sie auch den neutestamentlichen Sacramenten nicht gleichkamen. Thomas lehrt, daß sie das künftige Heil nur anzeigten, ohne daß er ihnen einen höheren Werth zuschreibt.

---

1) S. ph. IV. c. 56. Necessarium fuit, exhiberi hominibus quaedam remedia, per quae eis beneficium mortis Christi quodammodo conjungeretur. Hujusmodi autem esse dicuntur ecclesiae sacramenta. Hujusmodi autem remedia oportuit cum aliquibus visibilibus signis tradi:

Primo quidem, quia — homini Deus providet secundum ejus conditionem. Est autem talis hominis conditio, quod ad spiritualia et intelligibilia capienda naturaliter per sensibilia deducatur.

Secundo, quia instrumenta oportet esse primae causae proportionata. Prima autem causa humanae salutis est Verbum incarnatum. Congruum igitur fuit, ut remedia, quibus universalis causae virtus pertingit ad homines, illius causae similitudinem haberent, ut scilicet in eis virtus divina invisibiliter operaretur sub visibilibus signis.

Tertio, quia homo in peccatum lapsus erat, rebus visibilibus indebite inhaerendo. Ne igitur crederetur, visibilia ex sui natura mala esse et propter hoc ei inhaerentes peccasse, per ipsa visibilia congruum fuit, quod hominibus remedia salutis adhiberentur.

Aehnlich sind die Gründe bis auf den zweiten in der theologischen Summe, III. qu 61. a. 1.

2) III. qu. 61. a. 2. In statu innocentiae ante peccatum sacramenta necessaria non fuerunt. Cujus ratio accipi potest ex rectitudine status illius, in quo superiora inferioribus dominabantur et nullo modo dependebant ab eis; sicut enim mens suberat Deo, ita menti suberant inferiores animae vires et ipsi animae corpus. Contra hunc autem ordinem esset, si animus perficeretur vel quantum ad scientiam vel quantum ad gratiam per aliquod corporale, quod fit in sacramentis.

Art. 3. Sacramenta necessaria sunt ad humanam salutem, in quantum sunt quaedam sensibilia signa invisibilium rerum, quibus homo sanctificatur. Nullus autem sanctificari potest post peccatum, nisi per Christum. Et ideo oportebat ante Christi adventum esse quaedam signa visibilia, quibus homo fidem suam protestaretur de futuro salvatoris adventu. Et hujusmodi signa dicuntur sacramenta.

264. Betrachten wir die Sacramente an sich, so zeigt ihr Name auf eine heilige und ehrwürdige Sache, auf ein Heiligungsmittel hin, und das griechische Wort *μυστήριον*, welches die Vulgata mit sacramentum gibt, auf etwas Verborgenes, aber aus einer Erscheinung Erkennbares. Es gibt aber theoretische und praktische Mysterien; letztere sind die Sacramente, welche Geheimnisse sind, die Etwas, die Heiligung, bewirken, wie die in der Wüste erhöhte Schlange.

Das Aeußere und Erscheinende ist kein natürliches Zeichen, sondern wird von Gott und Christus aus besonderer Veranstaltung gewirkt und durch den Glauben erfaßt. Nur durch den Glauben weiß man, daß mit dem äußeren Elemente eine heiligende Kraft verbunden ist, weßhalb das äußere Element und die Heiligungsgnade zusammen das Sacrament ausmachen. Daher ist das Sacrament nicht das äußere Zeichen, und kein natürliches Zeichen, sondern das aus einem äußeren Elemente und der inneren Gnade bestehende Heiligungsmittel. Was man Zeichen nennt, liegt in dem äußeren Elemente. Der Prozeß, wodurch das Sacrament entsteht, ist nicht das Sacrament, sondern das dadurch Gesetzte, nach dem Worte des h. Augustin: Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum.

Thomas[1]) faßt das Sacrament einseitig als bloses Zeichen einer heiligen Sache und schließt das Innere nicht ein. Der Dualismus von res et signum zeigt sich hier, weil das sacramentum nur als signum gefaßt wird; denn wenn auch die Gnade damit verbunden ist, so gehört sie doch nicht zum Wesen des Zeichens. Die Bedeutung des griechischen *μυστήριον*, wovon sacramentum die Uebersetzung ist, geht so ganz verloren. Indessen kann Thomas[2]) nicht umhin, den

[1]) III. 60. a. 1. Sic igitur sacramentum potest aliquid dici, vel quia in se habet aliquam sanctitatem occultam et secundum hoc sacramentum idem est quod sacrum secretum; vel quia habet aliquem ordinem ad hanc sanctitatem vel causae vel signi vel secundum quamcumque aliquam habitudinem. Specialiter autem nunc loquimur de sacramentis, secundum quod important habitudinem signi.

Art. 2. Signa proprie dantur hominibus, quorum est per nota ad ignota pervenire. Et ideo proprie dicitur sacramentum, quod est signum alicujus rei sacrae ad homines pertinentis, ut scilicet proprie dicatur sacramentum, secundum quod nunc de sacramentis loquimur, quod est *signum rei sacrae, in quantum est sanctificans homines.*

[2]) L. c. Art. 4. ad 1. Primo et principaliter dicuntur signa, quae sensibus offeruntur, sicut August. dicit: signum est, quod praeter speciem, quam ingerit sensibus, facit aliquid aliud in cognitionem venire. Effectus autem intelligibiles non habent rationem signi, nisi secundum quod sunt manifestati per aliqua signa. Et per hunc etiam modum quaedam, quae non sunt sensibilia, dicuntur quodammodo sacramenta, in quantum sunt significata per aliqua sensibilia.

Qu. 66. a. 1. Ad 1. d., quod id, quod est sacramentum tantum in baptismo, transit; permanet autem et id, quod est sacramentum et res, scilicet character, et id, quod est res tantum, scilicet interior justificatio.

Charakter, obschon er unsichtbar ist, als Sacrament oder Zeichen zu fassen. Aus diesem Dualismus erklärt sich die Entgegensetzung von dem: quod est res tantum, sacramentum tantum, sacramentum et res.

265. Den Begriff des Zeichens, ob es ein natürliches oder geheimnißvolles sei, verfolgt Thomas nicht weiter, sondern er rechnet das Element und das Wort selbst zu dem Zeichen[1]).

Aber hier tritt bei Thomas eine Zweideutigkeit und ein Widerspruch ein; denn die Sacramente als Zeichen sollen Dreifaches, das Leiden Christi, die gegenwärtige Heiligung und die künftige Herrlichkeit, bezeichnen, während die Worte, welche doch die Wirkung eigentlich ausdrücken, nur die gegenwärtige Heiligung darstellen[2]).

Aus der einseitigen Sacramentsbestimmung folgt auch der weitere Widerspruch, daß nur der Act, wodurch das Sacrament gespendet wird, das Sacrament oder Zeichen ist, weil die Worte nur hier gesprochen werden. Es ist also die consecrirte Hostie kein Sacrament, sondern nur die Wirkung davon; oder, wenn man die Worte hinwegnimmt, so ist nur die Gestalt das Sacrament. Es wird der Act der Sacramentspendung mit dem Sacramente, das gespendet wird, vermengt und das sacramentum in fieri et facto esse nicht unterschieden.

Daß auch Worte zum Zeichen dienen, erklärt Thomas[3]) aus drei Gründen, welche sich auf den Gottmenschen, den Menschen und

---

[1]) Qu. 60. a. 6. Ad 2. d., qnod quamvis et verba et aliae res sensibiles sint in diverso genere, quantum pertinet ad naturam rei, conveniunt tamen in ratione significandi, quae perfectior est in verbis, quam in aliis rebus. Et ideo ex verbis et rebus fit quodammodo unum in sacramentis, sicut forma et materia, in quantum scilicet per verba perficitur significatio rerum. Sub rebus autem comprehenduntur etiam ipsi actus sensibiles, puta ablutio, unctio et alia hujusmodi, quia in his est eadem ratio significandi, et in rebus.

[2]) Art. 3. Unde sacramentum est et signum rememorativum ejus, quod praecessit, scilicet passionis Christi, et demonstrativum ejus, quod in nobis efficitur per Christi passionem, scilicet gratiae, et prognosticum, id est praenuntiativum futurae gloriae.

[3]) L. c. a. 6. Sacramenta adhibentur ad hominum sanctificationem, sicut quaedam signa. Tripliciter ergo considerari possunt et quolibet modo congruit eis, quod verba rebus sensibilibus adjungantur. Primo enim possunt considerari ex parte causae sanctificantis, quae est Verbum incarnatum, cui sacramentum quodammodo conformatur in hoc, quod rei sensibili verbum adhibetur, sicut in mysterio incarnationis carni sensibili est Verbum Dei unitum. Secundo possunt considerari sacramenta ex parte hominis, qui sanctificatur, qui componitur ex anima et corpore, cui proportionatur sacramentalis medicina, quae per rem visibilem corpus tangit et per verbum ab anima creditur. — Tertio possunt considerari ex parte ipsius significationis sacramentalis. — Aqua enim significare potest et ablutionem propter suam

die Heiligung beziehen, und wie das Sachzeichen, soll eine Harmonie bestehen, auf die Vergangenheit, das Leiden Christi, die Gegenwart und Zukunft gehen müssen. Aber gerade die Worte, z. B. bei der Taufe oder Eucharistie, beziehen sich nur auf die Gegenwart.

Das Verhältniß der Worte und Elemente zu einander, wird wie das von forma und materia, wie Seele und Leib, begriffen[1]). Nur im allgemeinen, nicht im scholastischen Sinne kann diese Bezeichnung angenommen werden, als Verhältniß von dem Formenden und Geformten. Aber im scholastischen Sinne gilt diese Bezeichnung nicht, weil die Form unsichtbar und immanent ist, wie die Seele, während hier die Worte vernehmbar sind, und weil die Worte nicht die Sachen durchdringen, wie die Seele den Leib, was vielmehr die Gnade bewirkt, sondern weil sie an sich zur Sache nur ein äußeres Verhältniß haben, weil das Wort sich nicht verkörpert. Die Worte drücken nur die Intention des Spenders, welcher im Namen Christi wirkt, und daher die Wirksamkeit Christi aus, und zwar nur im Werden, aber nicht im Bestehen des Sacramentes, weßhalb sich die Worte zur Materie nicht verhalten können, wie die Form zur Materie oder die Seele zum Leibe, sondern vielmehr wie der Künstler, welcher eine Materie erst formt.

266. Wie Thomas das Wortzeichen und Sachzeichen, das er wie Form und Materie faßt, nicht zu vermitteln weiß, so erlangt auch das Verhältniß des Sacramentes zur Gnade keine wahre Harmonie, da das Werden und Bestehen des Sacramentes verwischt wird.

Gnade und äußeres Element können wie Form und Materie begriffen werden, weil ihr Verhältniß ein immanentes ist. Die Sacramente sind beides; es enthält aber das Element die Gnade und überbringt es. Von einem Verursachen der Gnade kann in keiner Weise die Rede sein, da nicht der Prozeß, sondern das Bestehen der Sacramente an sich betrachtet wird, und da die Gnade in der Mitte zwischen dem verursachenden Gottmenschen und dem zu heiligenden Menschen stehend, also so, wie die Sacramente (als Zeichen) die Gnade enthalten, begriffen werden muß.

---

humiditatem et refrigerium propter suam frigiditatem, sed cum dicitur: Ego te baptizo, manifestatur, quod aqua utimur in baptismo ad significandam emundationem spiritualem. (Nicht das Wasser, sondern die Abwaschung des Leibes bezeichnet etwas und bewirkt etwas Natürliches, aber von diesem Zeichen ist gar nicht die Rede; das Wort hat nicht den Zweck, die Unbestimmtheit des Sachzeichens zu begrenzen.)

[1]) L. c. a. 7. In sacramentis verba se habent per modum formae, res autem sensibiles per modum materiae. In omnibus autem compositis ex materia et forma principium determinationis est ex parte formae, quae est quodammodo finis et terminus materiae (!).

Wohl finden sich bei Thomas alle diese Beziehungen, aber in einem schwankenden Zustande. Vollkommen begründet ist, wenn er lehrt[1]), daß die Sacramente eine höhere Kraft enthalten, wie in den Worten eine höhere und geistige Kraft liegt; aber er verfolgt dieses Verhältniß, das sich nach forma et materia richtet, nicht, sondern bestimmt es nach dem Verhältnisse des agens zum Instrumente, womit die Grundbeziehung verrückt ist[2]).

Denn diese Kategorie von dem agens und dem Instrumente gilt von dem Prozesse, aber nicht von dem Bestehen des Sacramentes, und wenn das Bestehen auch nicht ausgeschlossen ist, so ist und bleibt das Verhältniß des Instrumentes immer ein äußeres, wie bei der Säge, während das des Zeichens zur Gnade ein inneres Verhältniß, wie bei dem Worte, ist.

Auf der einen Seite nimmt Thomas[3]) ein Enthaltensein der Gnade im Sacramente an; aber er verkümmert dieses wiederum, indem

---

[1]) Qu. 62. a. 4. Ad 1. d., quod virtus spiritualis non potest esse in re corporea per modum virtutis permanentis et completae. Nihil tamen prohibet in corpore esse virtutem spiritualem instrumentaliter, in quantum scilicet corpus potest moveri ab aliqua substantia spirituali ad aliquem effectum spiritualem inducendum; sicut et in *ipsa voce sensibili est quaedam vis spiritualis* ad excitandum intellectum hominis, in quantum procedit a conceptione mentis. Et hoc modo vis spiritualis est in sacramentis, in quantum ordinantur a Deo ad effectum spiritualem.

[2]) Qu. 62. a. 1. Duplex est causa agens, principalis et instrumentalis. Principalis quidem operatur per virtutem suae formae, cui assimilatur effectus, sicut ignis suo calore calefacit; et hoc modo nihil potest causare gratiam, nisi Deus, quia gratia nihil est aliud quam quaedam participata similitudo divinae naturae, secundum illud 2. Petri 1., 4.: *Magna nobis et pretiosa promissa donavit, ut divinae simus consortes naturae.* Causa vero instrumentalis non agit per virtutem suae formae, sed solum per motum, quo movetur a principali agente. Unde effectus non assimilatur instrumento, sed principali agenti, sicut lectus non assimilatur securi, sed arti, quae est in mente artificis.

[3]) L. c. art. 3. Sacramentum novae legis est instrumentalis gratiae causa. Unde gratia est in sacramento novae legis, non quidem secundum similitudinem speciei, sicut effectus est causa univoca; neque etiam secundum aliquam formam propriam et permanentem et proportionatam ad talem effectum, sicut sunt effectus in causis non univocis, puta res generatae in sole, sed secundum quamdam instrumentalem virtutem, quae est fluens et incompleta in esse naturae.

Art. 4. Illi, qui ponunt, quod sacramenta non causant gratiam nisi per quamdam concomitantiam, ponunt, quod in sacramento non sit aliqua virtus, quae operetur ad sacramenti effectum; est tamen virtus divina sacramento assistens, quae sacramentalem effectum operatur. Sed ponendo, quod sacramentum est instrumentalis causa gratiae, necesse est simul ponere, quod in sacramento sit quaedam virtus instrumentalis ad inducendum sacramentalem effectum. Et haec quidem virtus proportionatur instrumento. Unde comparatur ad virtutem absolutam et perfectam alicujus rei, sicut comparatur instrumentum ad agens principale. Instrumentum

er die Sacramente als Instrumentalursachen faßt und lehren muß, daß, wie die Instrumente keine Kraft enthalten können, da sie ja nicht lebendig sind, ebenso auch die Sacramente als Zeichen nur äußere Instrumente sein können, denen die Heiligungskraft nicht immanent ist. Er will nicht die Scotistische Ansicht, daß die Gnade die Sacramente nur begleitet; aber die eigene Erklärung und strenge Durchführung ist nicht besser. In einem anderen, angewandten Sinne, im Sinne von Mitteln nennt die Kirche die Sacramente Kanäle und Instrumente.

Wenn das Sacrament, wie die Säge, sich verhält, so enthält es keine Kraft, wie die Säge keine Kraft enthält, und es ist keine Ursache, so wenig als die Säge eine ist. Zudem ist Instrumentalursache an sich ein Widerspruch. Aber bei den Sacramenten verhält es sich anders; denn die Eucharistie enthält Christum selbst und die anderen Sacramente enthalten doch eine Kraft von Christus [1]), wie Thomas selbst sagt. Darum paßt das Beispiel von dem Instrumente, z. B. der Säge, nicht, wohl aber das vom Worte, das Thomas auch gebraucht. Aber da er beides als Instrumente faßt, so ist er auch hierin nicht zur Entscheidung vorgedrungen. Weiter kommt in Betracht, daß Thomas [2]) selbst das Sacrament als äußeres, die Menschheit Christi als inneres Werkzeug der Gottheit faßt, wodurch er die Gesichtspunkte doppelt verrückt, weil die Menschheit Christi kein Werkzeug ist, sondern weil der ganze Gottmensch wirkt, wie er bei dem Heiligungsprozesse ganz, wenn auch nachbildlich, sich bethätigt.

Zu dieser dualistischen und äußeren Fassung von Gnade und Element, von Christus und Sacrament kommt noch die dualistische Fassung von Sacrament und Mensch; denn nicht im Elemente soll bei der Taufe das Sacrament sich vollziehen, sondern erst im Menschen [3]),

---

enim non operatur, nisi in quantum est motum a principali agente, quod per se operatur; et ideo virtus principalis agentis habet permanens et completum esse in natura; virtus autem instrumentalis habet esse transiens ex uno in aliud et incompletum, sicut et motus est actus imperfectus ad agente in patiens.

1) Conc. Trident. S. VII. de confir. c. 2. Si quis dixerit, injurios esse Spiritui S. eos, qui sacro confirmationis chrismati *virtutem aliquam* tribuunt, A. S.

2) L. c. a. 5. Sacramentum operatur ad gratiam causandam per modum instrumenti. Est autem duplex instrumentum: unum quidem separatum, ut bacutus; aliud autem conjunctum, ut manus. Per instrumentum autem conjunctum movetur instrumentum separatum, sicut baculus per manum. Principalis autem causa efficiens gratiae est ipse Deus, ad quem comparatur humanitas Christi sicut instrumentum conjunctum; sacramentum autem sicut instrumentum separatum. Et ideo oportet, quod virtus salutifera a divinitate Christi per ejus humanitatem in ipsa sacramenta derivetur.

3) Qu. 66. a. 1. Ad 3. d., quod accedente verbo ad elementum fit sacramentum non quidem in ipso elemento, sed in homine, cui adhibetur elementum per usum ablutionis.

weßhalb es unwahr ist, daß die Sacramente die Gnade enthalten. Denn hier ist nicht von der Gnadenwirkung oder Heiligung, sondern von der Gnade an sich und als Heiligungsmittel die Rede. Wenn aber die Sacramente die Gnade enthalten, so können sie diese nur anzeigen, aber nicht verursachen; umsonst versucht es Thomas[1]), die Lehre, daß die Sacramente Zeichen und Ursachen der Gnade sind, von dem Widerspruche zu befreien.

267. Die nächste Frage bezieht sich auf den Prozeß, wodurch die Erlösungsgnade von dem Gottmenschen auf den Menschen übergeleitet wird.

Nur der Gottmensch kann von seinem Leben mittheilen und daher ist er allein die causa efficiens der Sacramente; aber aus demselben Grunde, als äußere Gnadenvermittlungen zur Zuwendung der Erlösungsgnade nothwendig sind, ist auch ein äußerer und sichtbarer Spender, ein stellvertretender Priester nothwendig, und daher ist Christus der eigentliche Urheber und immer wirksame Spender der Sacramente, während der Mensch nur sein Diener oder Stellvertreter ist. Es gibt also eine causa efficiens et ministri seu ministerii bei den Sacramenten.

Nach dem Verhältnisse der Haupt- und Instrumentalursache bestimmt Thomas diesen Zusammenhang zwischen Christus und seinen Dienern, und lehrt, daß die Minister, um den Effect hervorzubringen, nur die Intention der Spendung haben müssen, und daß weder der Glaube, noch eine Tugend und subjective Würdigkeit dazu erfordert werde. Dieses drückte man später so aus: daß die Sacramente ex opere operato, d. h. wenn nur die Sacramentspendung in rechter Intention vollzogen wird, die Gnade enthalten und überbringen; denn nur die Gnadenwirkung oder Heiligung hängt von der subjectiven Fähigkeit des Empfängers (aber nicht des Spenders) ab[2]).

---

[1]) Qu. 62. a. 1. Ad 1. d., quod causa principalis non proprie potest dici signum effectus, licet occulti, etiamsi ipsa sit sensibilis et manifesta; sed causa instrumentalis, si sit manifesta, potest dici signum effectus occulti, eo quod non solum est causa, sed etiam quodammodo effectus, in quantum movetur a principali agente. Et secundum hoc sacramenta novae Agis simul *sunt causae et signa;* et inde est, quod sicut communiter dicitur, efficiunt, quod figurant. Ex quo etiam patet, quod habent perfecte rationem sacramenti, in quantum ordinantur ad aliquid sacrum, non solum per modum signi, sed etiam per modum causae.

[2]) Qu. 64. a. 4. Christus in sacramentis habuit duplicem potestatem: unam auctoritatis, quae competit ei secundum quod Deus, et talis potestas nulli creaturae potuit communicari; aliam potestatem habuit excellentiae, quae competit ei secundum quod homo, et talem potestatem potuit ministris communicare.

Art. 5. Ministri ecclesiae instrumentaliter operantur in sacramentis, eo quod quodammodo eadem ratio est ministri et instrumenti. Sicut autem instrumentum

268. Die Siebenzahl und die Eintheilung der Sacramente begründet Thomas[1]) nach dem doppelten Zwecke des religiösen Lebens und der Entfernung der Hindernisse und nach der Analogie mit dem leiblichen Leben und dessen innerer und äußerer Ordnung.

Wie zu dem leiblichen Leben die Zeugung, das Wachsthum und die Ernährung gehört, so bestehen für das geistige Leben drei Heilsmittel, welche diesen entsprechen. Denn der Zeugung entspricht die Taufe, wodurch der Mensch geistig wiedergeboren wird; dem Wachsthume aber die Firmung, wodurch der Wiedergeborne gekräftigt wird; der Ernährung aber die Eucharistie.

Wie ferner das leibliche Leben einer Arznei bedarf, um von der Krankheit geheilt zu werden, so bestehen zwei Sacramente in der

non agit secundum propriam formam aut virtutem, sed secundum virtutem ejus, a quo movetur. — Unde ministri ecclesiae possunt sacramenta conferre, etiamsi sint mali.

Art. 8. ad 1. Instrumentum animatum, sicut minister, non solum movetur, sed etiam quodammodo movet seipsum, in quantum sua voluntate movet membra ad operandum; et ideo requiritur ejus intentio, qua se subjiciat principali agenti, ut scilicet intendat facere, quod facit Christus et ecclesia.

1) S. ph. IV. c. 58. Quia remedia spiritualis salutis sub signis sensibilibus sunt homini tradita, consequens etiam fuit, ut distinguerentur remedia, quibus provideretur spirituali vitae secundum similitudinem vitae corporalis.

In vita autem corporali duplicem ordinem invenimus. Sunt enim propagatores et ordinatores corporalis vitae in aliis et sunt, qui propagantur et ordinantur secundum corporalem vitam. Vitae autem corporali et naturali tria sunt per se necessaria et quartum per accidens. Oportet enim primo, quod per generationem seu nativitatem res aliqua vitam accipiat; secundo, quod per augmentum ad debitam quantitatem et robur perveniat; tertio, ad conservationem vitae per generationem adeptae et ad augmentum perductae est necessarium nutrimentum. — Sed quia contingit aliquod impedimentum circa vitam corporalem, ex quo res viva infirmatur, per accidens necessarium est quartum, quod est sanatio rei viventis aegrotae.

Sic igitur et in vita spirituali primum est spiritualis generatio per baptismum; secundum est spirituale augmentum perducens ad robur perfectum per sacramentum confirmationis; tertium est spirituale nutrimentum per Eucharistiae sacramentum; restat quartum, quod est spiritualis sanatio, quae fit vel in anima tantum per poenitentiae sacramentum, vel ex anima derivatur ad corpus, quando fuerit opportunum per extremam unctionem.

Haec igitur pertinent ad eos, qui in vita spirituali propagantur et conservantur. Propagatores autem et ordinatores corporalis vitae secundum duo attenduntur, scilicet secundum originem naturalem, quod ad parentes pertinet, et secundum regimen politicum, per quod vita hominis pacifica conservatur; et hoc pertinet ad reges et principes. Sic igitur est in spirituali vita. Sunt enim quidam propagatores et conservatores spiritualis vitae secundum spirituale ministerium tantum, ad quod pertinet ordinis sacramentum, quidam vero secundum corporalem et spiritualem simul, quod fit per sacramentum matrimonii, quo vir et mulier conveniunt ad prolem generandam et educandam ad cultum divinum.

Kirche, welche dem Getauften wiederum zur geistigen Gesundheit verhelfen, wenn er sie verloren, nämlich die Buße mehr für den Geist und die letzte Oelung mehr und zunächst für den Leib.

Wie endlich für die innere und äußere Erhaltung des natürlichen Lebens die Eltern und die bürgerlichen Vorstände sorgen, so sorgt die Priesterweihe für die geistige Fortpflanzung, und es wird in der Kirche die an sich natürliche Ehe zu einem Sacramente, indem die Gatten für den Dienst Gottes Kinder erzeugen und erziehen.

269. Indem wir nur im Allgemeinen von diesen sieben Sacramenten handeln können, sprechen wir zunächst von der Taufe, der Firmung und dem Ordo, sowie von ihrem unverlierbaren Charakter.

Die genannten drei Sacramente haben das Eigenthümliche, daß sie nicht wiederholt werden können, weil sie einen unverlierbaren Charakter eindrücken. Unverlierbar kann der Charakter nur sein, weil er nicht da, wo die Vermögen persönlich werden, sondern in ihrer Wurzel eingedrückt wird. An sich unterscheidet er sich nicht von jeder sacramentalen Gnade, die der Seele immanent ist; nur ist die eine Gnadenform zerstörbar, die andere unzerstörbar. Es kann daher zwischen dem unzerstörbaren Charakter und der Persönlichkeit eine Disharmonie bestehen, weil er über ihr steht; aber jede andere sacramentale Form geht zu Grunde, wenn die Person sich abkehrt.

Die Scholastiker [1]) stellten die widersprechendsten Ansichten über diesen Charakter auf, obschon sie sich selbst nicht verstanden. Die äußerlichste Ansicht ist die, daß er nichts an sich in der Seele, sondern nur eine äußere, von Gott zugerechnete Beziehung und Benennung sei, wie das Abzeichen eines Soldaten keinen inneren Werth hat, wenn er nicht tapfer ist. Aber gerade diese innere Tapferkeit und Befähigung soll ja der Charakter gewähren.

---

[1]) Monschein de sacram. n. 187 et 188. Ex concilio Tridentino sess. 7. c. 9. definitur, quod sit signum quoddam spirituale et indelebile in anima impressum. In quonam autem a parte rei consistat, non conveniunt theologi. Plerique cum S. Thoma 3. p. qu. 63. a. 2. in corp. inhaerentes proprietati verborum, quibus character a Tridentino describitur, docent, illum esse qualitatem absolutam. Scotus in 4. dist. 69. 10. vult, illum esse relationem realem seu qualitatem relativam ac modalem. Durandus ait, quod tantum sit relatio rationis ac denominatio extrinseca proveniens ex divina deputatione, per quam homo destinatur ad certas quasdam functiones sacras. Wiclef, Luther, Calvinus eorumque sectatores contendunt, nullum a quocumque sacramento characterem imprimi, sed illum esse novum inventum Innocentii III. usque ad saeculum XIII. in ecclesia incognitum.

Huic errori Bellarmino, Suario aliisque compluribus favere videtur sententia Durandi, tum quia Tridentinum definit characterem imprimi in anima, tum quia ipsi haeretici non negant per sacramentum tribui aliquam denominationem extrinsecam indeque oriri quamdam relationem rationis.

Man kann hiebei drei Beziehungen unterscheiden. Fragt man, was der Charakter an sich sei, so antwortet Thomas[1]), er sei, wie das Sacrament, eine Instrumentalursache und sei selbst Sacrament oder Zeichen. Dieses ist unrichtig; denn erstens ist das Sacramentszeichen, das ein äußeres ist, nicht mit diesem inneren zu vergleichen und also kein Instrument, wie jenes; zweitens ist jede immanente Gnade und Tugend gleichfalls ein Instrument, wenn man so sagen will, zur weiteren Heiligung; und drittens wäre der Charakter keine Vollkommenheit der Seele, sondern etwas Aeußeres. Der Charakter gehört zur Gnadenwirkung, nicht zur Gnadenursache.

Was die Beziehung des Charakters zu Christus anlangt, so lehrt Thomas[2]), daß der Gläubige zwar durch die Gnade zum Genusse der Herrlichkeit besiegelt, aber insbesondere zum Empfange und zur Spendung dessen, was zum Gottesdienste gehört, mit besonderen Charakteren bezeichnet werde, wodurch er an Christi Priesterthum Antheil erhält. Diese Lehre ist nicht haltbar; denn erstens stammen vom Priesterthume Christi alle Sacramente und zweitens ist nur der Ordo eine spezielle Theilnahme am Priesterthume Christi, nicht aber die Taufe und Firmung; denn die Berechtigung zum blosen Empfange ist keine Theilnahme am Priesterthume.

Was endlich die Beziehung zur Seele anlangt, so lehrt Thomas[3]),

---

1) Qu. 63. a. 2. Sciendum tamen, quod haec spiritualis potentia est instrumentalis, sicut etiam dictum est de virtute, quae est in sacramentis. Habere sacramenti characterem competit ministris Dei; minister autem habet se per modum instrumenti. Et ideo, sicut virtus, quae est in sacramentis, non est in genere per se, sed per reductionem, eo quod est quiddam fluens et incompletum, ita etiam character non proprie est in genere vel specie, sed reducitur ad secundam speciem qualitatis.

2) L. c. a. 3. Character proprie est signaculum quoddam, quo aliquid insignitur, ut ordinatum in aliquem finem; sicut charactere insignitur denarius ad usum commutationum, et milites charactere insigniuntur, quasi ad militiam deputati. Homo autem fidelis ad duo deputatur: primo quidem et principaliter ad fruitionem gloriae, et ad hoc insignitur signaculo gratiae. — Secundo autem deputatur quisque fidelis ad recipiendum vel tradendum alii ea, quae pertinent ad cultum Dei; et ad hoc proprie deputatur character sacramentalis. Totus autem ritus christianae religionis derivatur a sacerdotio Christi. Et ideo manifestum est, quod character sacramentalis specialiter est character Christi, cujus sacerdotio configurantur fideles secundum sacramentales characteres, qui nihil aliud sunt, quam quaedam *participationes sacerdotii Christi ab ipso Christo derivatae.*

Art. 5. Character sacramentalis est quaedam participatio sacerdotii Christi in fidelibus ejus, ut scilicet sicut Christus habet plenam spiritualis sacerdotii potestatem, ita fideles ejus ei configurentur in hoc, quod participant aliquam spiritualem potestatem respectu sacramentorum et eorum, quae pertinent ad divinum cultum.

3) L. c. a. 2. Ad 3. d., quod relatio, quae importatur in nomine signi, oportet, quod super aliquid fundetur. Relatio autem hujus signi, quod est character,

daß der Charakter nicht in der essentia der Seele ist, weil er sonst natürlich wäre, was grundlos ist, sondern in der potentia der Seele, die selbst ein Accidenz ist. Ist schon das Verhältniß der essentia und potentia in der Thomistischen Psychologie durchaus unhaltbar, so auch die Anwendung, da hier kein Zusammenhang zwischen dem Wesen und der Potenz besteht. Aber der Charakter als etwas Inhärirendes ist außerdem noch unmöglich, weil er als Instrumentalursache etwas Unvollständiges und Fließendes nach Thomas ist oder nur so lange besteht, als Gott als motor thätig ist. Muß aber Gott und Christus den Charakter immer bewirken, so kann er nicht immanent und innerlich sein.

270. Diesen Sacramenten, welche einen dauernden Charakter verleihen, stehen alle übrigen gegenüber, welche daher wiederholbar sind. Davon gehören aber Buße, Oelung und Ehe insoferne zusammen, als sie nur einen zeitlichen Charakter haben, während die Eucharistie als Höhepunkt der Sacramente auch jenseits, wenn auch in anderer Form, fortdauert.

Hier handeln wir von den drei ersten Sacramenten zusammen. Das Bußsacrament hat den Zweck, die persönliche Sünde zu tilgen, und das Eigene, daß kein eigentliches Element, wie das Wasser bei der Taufe, sondern nur ähnliche, die Bußacte, vorkommen. Die Bußacte haben ihren Mittelpunkt in der persönlichen Anklage vor dem Christi Stelle vertretenden Priester, dessen richterliche Lossprechung die Form bildet. Die Genugthuung ist die Ergänzung, die Reue ist die Grundlegung [1]).

---

non potest fundari immediate super essentiam animae, quia sic conveniret omni animae naturaliter. Et ideo oportet aliquid poni in anima, super quod fundetur talis relatio, et hoc est essentia characteris: unde non oportebit, quod sit in genere relationis, sicut quidam posuerunt.

Art. 4. Character est quoddam signaculum, quo anima insignitur ad suscipiendum vel aliis tradendum ea, quae sunt divini cultus. Divinus autem cultus in quibusdam actibus consistit. Ad actus autem proprie ordinantur potentiae animae, sicut essentia ordinatur ad esse. Et ideo character non est sicut in subjecto in essentia animae, sed in ejus potentia.

1) III. qu. 84. a. 1. Ad 1. d., quod nomine corporalium rerum intelligantur large etiam ipsi exteriores actus sensibiles, qui ita se habent in hoc sacramento, sicut aqua in baptismo vel chrisma in confirmatione.

Art. 5. Necessarium est ad salutem peccatoris, quod peccatum removeatur ab eo, quod quidem non potest fieri sine poenitentiae sacramento, in quo operatur virtus passionis Christi per absolutionem sacerdotis simul cum opere poenitentis, qui cooperatur gratiae ad destructionem peccati.

S. ph. IV. c. 72. Quum autem subire poenam pro culpa judicium quoddam requirat, oportet, quod poenitens, qui se Christo sanandum commisit, Christi

Wie die Firmung zur Taufe, so verhält sich die letzte Oelung zur Buße; denn wie die Firmung ohne Taufe nichts wirkt, so setzt die letzte Oelung das Bußsacrament zur eigenen Wirksamkeit voraus. Die Buße vollzieht sich im persönlichen Grunde, daher nur Acte vorkommen; die letzte Oelung in dem davon abhängigen, weßhalb auch eine Oelung vorkommt zur Stärkung im natürlichen Leben und zur Tilgung der läßlichen Sünden und Sündenstrafen. Die letzte Oelung bezieht sich also, wie Thomas lehrt[1]), auf die leibliche, von der Sünde stammende Krankheit u. s. w.

Die Ehe steht dem Ordo gegenüber, und hat nach Thomas[2]) drei-Beziehungen, als Verhältniß der Naturordnung, der bürgerlichen und kirchlichen Ordnung. In letzterer Beziehung soll die Ehe Sacrament sein, soferne die Gatten Kinder zum Dienste Gottes zu erzeugen und zu erziehen beabsichten. Hier läge das Sacrament ganz in der

---

judicium in taxatione poenae expectet, quod quidem per suos ministros exhibet Christus, sicut et caetera sacramenta. Nullus autem potest judicare de culpis, quas ignorat. Necessarium igitur fuit confessionem institui quasi secundam partem hujusmodi sacramenti, ut culpa poenitentis innotescat Christi ministro. Oportet igitur ministrum, cui fit confessio, judiciariam potestatem habere vice Christi, qui constitutus est judex vivorum et mortuorum.

1) S. ph. IV. c. 73. Conveniens fuit, ut contra peccatum aliqua spiritualis medicina adhiberetur, secundum quod ex peccato derivatur infirmitas corporalis, per quam quidem spiritualem medicinam sanatur infirmitas corporalis aliquando, quum scilicet expedit ad salutem; et ad hoc ordinatum est sacramentum extremae unctionis, de quo dicitur: Infirmatur quis in vobis? Inducat presbyteros ecclesiae, et orent super eum, ungentes eum oleo in nomine Domini; et oratio fidei sanabit infirmum (Jac. 5., 14 — 13.).

2) L. c. c. 78. Unde oportet, quod hujusmodi generatio a diversis dirigatur. In quantum igitur ordinatur ad bonum naturae, quod est perpetuitas speciei, dirigitur in finem a natura inclinante in hunc finem, et sic dicitur esse naturae officium. In quantum vero ordinatur ad bonum politicum, subjacet ordinationi civilis legis. In quantum autem ordinatur ad bonum ecclesiae, oportet, quod subjaceat regimini ecclesiastico. Ea autem, quae populo per ministros ecclesiae dispensantur, sacramenta dicuntur. Matrimonium igitur, secundum quod consistit in conjunctione maris et feminae intendentium prolem ad cultum Dei generare et educare est ecclesiae sacramentum, unde et quaedam benedictio nubentibus per ministros ecclesiae adhibetur.

Et sicut in aliis sacramentis per ea, quae exterius aguntur, spirituale aliquid figuratur, sic et in hoc sacramento per conjunctionem maris et feminae conjunctio Christi et ecclesiae figuratur, secundum illud Apostoli: Sacramentum hoc magnum est; ego autem dico in Christo et in ecclesia (Ephes. 5., 32.). Et quia sacramenta efficiunt, quod figurant, credendum est, quod nubentibus per hoc sacramentum *gratia conferatur, per quam ad unionem Christi et ecclesiae pertineant;* quod eis maxime necessarium est, ut sic carnalibus et terrenis intendant, quod a Christo et ecclesia non disjungantur.

Willkür der Gatten; aber ohne Rücksicht auf die kirchliche Absicht ist die Ehe ein Sacrament unter Christen. Das Sacrament erstreckte sich nach jener Unterscheidung nicht auf das Naturelement oder das Wesen der Ehe, das immer natürlich ist, sondern nur auf einen Zweck der Ehe.

Nach dieser Thomistischen Lehre wäre die Ehe auch der Nichtchristen, wenn jene Absicht vorhanden wäre, ein Sacrament, und es ließe sich ebenso die Spendung durch die Kirche, wie die gegentheilige Ansicht ableiten, weil Thomas von der Absicht, die Kinder zum Dienste Gottes zu erzeugen, die Ehesacramentalität ableitet und zugleich von einem Segen durch die Priester spricht.

Die entscheidende Beantwortung hängt von der Ansicht über das Wesen des Ehesacramentes ab. Dieses liegt in den Worten des Apostels, daß die Ehe ein großes Geheimniß sei in Christo und in der Kirche. Daraus schließt Thomas, daß, weil die Sacramente bewirken, was sie anzeigen, das Ehesacrament die Verbindung mit Christus und der Kirche bewirkt. Aber dieses ist absolut unmöglich; denn die Ehe hat nicht diesen Zweck, sondern die Taufe bewirkt diese Vereinigung zwischen Christus und der Kirche. Es wäre ja die Ehe als Naturwerk kein Sacrament und sie hätte einen ganz anderen Zweck. Es kann also die Stelle des Apostels nur so richtig verstanden werden, daß, wenn Getaufte oder mit Christus Verbundene die Ehe eingehen, die Ehe ein Sacrament ist; denn hier bezieht sich die Gnade auf die Gatten und mithin auf die Ehe, und es ist die Einheit zwischen den zwei Elementen vorhanden. Man muß daher an die Stelle des Satzes: Sacramenta efficiunt, quod figurant, der unhaltbar ist, den setzen: Sacramenta continent, quod figurant, und es erklärt sich, daß die Ehe als Geschlechtsgemeinschaft und Geschlechtsbund das Zeichen oder das äußere Element ist, welches die Gnade enthält oder die lebendige Gemeinschaft mit Christus in sich schließt. Diese höhere Gemeinschaft bewirkt die Ehe nicht, aber letztere nimmt daran Antheil und braucht sie nicht zu bewirken, da dieses nicht zum Wesen des Sacramentes als des Zeichens gehört.

Aus diesem Zusammenhange ist klar, daß die Ehe nicht Sacrament ist, weil sie die Verbindung mit Christus bewirkt, sondern umgekehrt, daß die vorgängige Verbindung mit Christus und der Kirche bewirkt, daß die Ehe der so Verbundenen Sacramente sind.

Es folgt zugleich aus diesem Begriffe des Ehesacramentes, daß keine Spendung weder von Seite des Priesters, noch der Ehecontrahenten statt findet, sondern daß die Eheschließenden ein Sacrament empfangen, weil sie durch die Taufe Glieder Christi sind. Diese allein haltbare und allseitig begründete Ansicht hat der Verfasser in seiner

Schrift über die christliche Ehe ausgesprochen; aber da einige Stimmen[1]) diese Behauptung als unkirchlich bezeichneten, so säumte er

[1]) Dagegen traten auf, so viel dem Verfasser bekannt ist, Denzinger in Würzburg, Uhrig in Dillingen, und von Moy in Innsbruck, sämmtlich Professoren und Franken.

Denzinger behauptet gegen den Satz, daß jede Ehe, welche Christen schließen, wegen ihrer Taufe sacramental sei: „Dieses ist in dem Sinne wahr, daß, wenn Christen eine christliche Ehe schließen wollen, sie nur Sacrament sein kann, und daß, wenn sie das Sacrament ausschließen, sie auch keine Ehe schließen. — Dieses kann aber nicht in dem Sinne wahr sein, als ob die Taufe als solche (formaliter) sofort der Ehe die Sacramentalität gebe, weil dadurch die Ehe aufhören würde, ein besonderes Sacrament zu sein." Vgl. Apologie S. 87. 88. Der letzte Satz ist grundlos, weil nicht die Taufgnade das Wesen des Ehesacramentes an sich, sondern weil die Wirkung, das Getauftsein, oder die Beziehung auf den Ehebund das höhere Element ist. Aber der Satz: daß, wenn die Christen das Sacrament ausschließen, sie auch keine Ehe eingehen, ist ganz unkirchlich, weil die Ehen der Protestanten keine Ehen sein könnten u. s. w.

Uhrig läßt sich gleichfalls auf keinen näheren Beweis gegen die genannte Lehre ein, sondern sagt (System des Kirchenrechtes, S. 250): „Es muß zugegeben werden, daß diese Ansicht auf triftigen Gründen beruhe, wohin namentlich der gehört, daß die nichtchristliche Ehe durch die Taufe des Ehepaares ein Sacrament wird, ohne daß sie einer Erneuerung bedarf." Der Gegner kann diese Thatsache nicht bestreiten, aber auch nicht erklären, sondern er nimmt lieber einen Widerspruch zwischen Lehre und Praxis an. Daher der falsche Schlußsatz: „Dennoch wird diese Ansicht, welche vielleicht in den Tagen der Scholastik gerne gehört worden wäre, heutzutage nicht vielen Beifall finden, weil es tridentinische und allgemeine Kirchenlehre ist, daß die Ehe ein besonderes Sacrament mit eigenthümlicher Gnade sei." Es kann aber die Taufe zweiseitig sein, wie die Eucharistie. Denn es lehrt Uhrig, daß es eine Entwicklung in dem Sacramente gebe, daß S. 253 „die kirchlich gemißbilligte und vom Segen ausgeschlossene Ehe kein vollkommenes Sacrament sei — weil es noch eine Schulcontroverse sei, ob die kirchlich nicht gesegnete Ehe ein Sacrament." Ist ganz unwahr; denn Pius IX. sagt in seiner Allocution vom 27. Sept. 1852: „Cum nemo ex catholicis ignoret aut ignorare possit, matrimonium esse vere et proprie unum ex septem evangelicae legis sacramentis a Christo Domino institutum, ac propterea inter fideles (gegen Denzinger und Uhrig) matrimonium dari non posse, quin uno eodemque tempore sit sacramentum — ac proinde a conjugali foedere sacramentum separari nunquam posse." Und in seiner Ansicht von der sacramentalen Entwicklung geht Uhrig so weit, zu behaupten (S. 701. Anm.): „Diese Rechtsregel (matrimonium semel validum est semper validum) war dem römischen, sowie dem älteren canonischen Rechte unbekannt, und besteht erst seit dem Papste Innocenz III." —

Der dritte Gegner, Fr. v. Moy, dessen verkehrte Lehren wir in der mildesten Form besprachen, lärmt und poltert im „Archive für kath Kirchenrecht, I. B. 9. H.," gewaltig dagegen, und wir üben nur aus Pflicht gegen die Wahrheit die Antikritik, da wir uns selbst für ihn schämen, solche Verstöße gegen die gewöhnlichen Kirchenlehren rügen zu müssen. In Kürze wollen wir diese andeuten: 1. Der Satz (S. 541): „Daß die Concupiscenz, die in der Geschlechtsgemeinschaft waltet, sündhaft sei, u. s. w." ist vom Tridentinum sess. 5. c. 5 und von mehren Päpsten verdammt. Falsch ist seine Behauptung, daß der h. Augustin u. A. dieses lehren. Wenn er uns S. 540

nicht, diese Ansicht selbst dem h. Stuhle (am 13. October 1855) zur Entscheidung vorzulegen und er glaubt nicht umhin zu können, den Wortlaut und die Begründung hier mitzutheilen.

---

einer Entstellung anschuldigt, weil er nicht gesagt, „in der Ehe sei etwas Sündhaftes, sondern die Geschlechtsgemeinschaft, an und für sich betrachtet, habe den Christen als sündhaft gegolten," so fragen wir ihn, ob denn nicht die Geschlechtsgemeinschaft zur Ehe gehört und wir müssen ihn der Entstellung anschuldigen, da der Text heißt: „Die Geschlechtsgemeinschaft, die der Ehe zu Grunde liegt." — Einer gleichen Entstellung müssen wir S. 642 den Verfasser beschuldigen, da er unseren Satz: daß der Sponsalienvertrag keine Verpflichtung zur Ehe, der man sich nicht mehr entziehen könnte, in sich schließe, so deutet, wie er ohne den Zusatz zu verstehen wäre. — Aus jenem manichäischen Satze, daß die Concupiscenz sündhaft sei, folgt nothwendig, daß jede Geschlechtsverbindung, die eheliche und außereheliche, die christliche und unchristliche, sündhaft ist; aber der Verfasser ist so glücklich, diesen Satz S. 545: „Die aus einer solchen, nicht nach Gottes Anordnung vollzogenen Ehe hervorgehenden Kinder sind darum mit einer Erbsünde behaftet," zu vereinen mit dem (Anm.): „Man könnte sagen, die sacramentale Ehe sei nach Gottes Anordnung geschlossen, mithin sollte sich durch sie die Erbsünde nicht fortpflanzen; allein die Folgen der Erbsünde im Fleische, zu welchen die Concupiscenz gehört, sind durch das Sacrament nicht gehoben."

2. Wenn der Gegner lehrt (S. 530): „Nur insoweit wir Theil haben an der göttlichen Liebe, sind wir im Stande, die echte Idee der Ehe zu realisiren, und nur von dem versöhnten Gotte der Christen können wir die Herstellung jenes geistigen Bandes erlangen, welches das Wesen der Ehe ausmacht," so liegen darin mehre Irrlehren: a) die Irrlehre, daß es außer dem Christenthume nichts natürlich Gutes gibt, daß die vorchristliche Ehe nicht natürlich gut ist, eine von der Kirche öfter verurtheilte Lehre; b) die Irrlehre, daß die nichtchristlichen Ehen keine wahren Ehen sind; denn es fehlt ihnen die Liebe, das Wesen der Ehe. Es ist traurig anzusehen, wie der Herr Freiherr — trotz der klaren Prinzipien — doch an mehren Stellen selbst diese Consequenz bestreitet und mit der Wahrheit nur spielt; so sagt er S. 530: „Die Ehe ist nothwendig ein Sacrament, oder die Gesellschaft eines Mannes und eines Weibes wird nie zur wahren Ehe werden." Also ist auch die nichtchristliche Ehe ein Sacrament (eine neue Häresie) oder gar keine Ehe, eine Scheinehe.

3. Ebenso weiß der Gegner nicht, was er mit den Worten (S. 531) sagt: „So ist die Ehe, an sich schon die Wirkung einer besonderen Gnade, auch ein Mittel zu immer neuen Gnaden, ein wahrer Weg des Heiles, ein beständiges, ununterbrochenes Sacrament, welches die Gatten sich gegenseitig spenden." Diese Irrlehre, welche die Ehe an sich, d. h. die natürliche eheliche Liebe, zu einem Sacramente macht, ist das Extrem von der, daß die Concupiscenz und somit die Geschlechtsverbindung an sich sündhaft sei. Daß der Gegner in absoluter Ignoranz sich befindet, leuchtet aus dem ein, daß er unseren Satz (S. 539): „Da die Ehe (als natürliche Gemeinschaft) ihren Character nie verliert, so ist es nur richtig zu sagen, daß die Ehe geheiliget, aber nicht, daß sie heiligend sei," einen Satz, der das natürliche und übernatürliche Element nothwendig unterscheidet und ganz mit der Tridentinischen Lehre: Gratiam (d. h. das übernatürliche Element), quae naturalem illum amorem (also das natürliche Element, das nach von Moy sacramental ist) etc., ganz übereinstimmt, bestreitet. — Es ekelt uns an, die Sache weiter zu beleuchten, obschon seine Lehren von der Gnade und dem Sacramente, der göttlichen Liebe u. s. w. Häresien enthalten.

Dieser Wortlaut heißt aber: Alterum dubium versatur circa modum, quo sacramentum matrimonii conficitur. Ecclesiae catholicae doctrinam et praxim in eo esse, ut matrimonii sacramentum non recta via per actum proprium, sed indirecta per baptismi sacramentum peragatur, in nuper a me edito opere, quod inscribitur: Matrimonium christianum, Scafhusiae 1852 (Die christliche Ehe, Schaffhausen 1852), satis me demonstrasse arbitror, sed quum nonnulli hanc sententiam, quam infringere ne quidem inceperunt, a catholica fide absonam praedicarint, ad Apostolicam sedem hanc rem deferre meum duxi, ut illa sententia aut tanquam heterodoxa aut tanquam orthodoxa vel saltem tolerabilis pronuncietur, et ne quis ex occasione hujus doctrinae in fide detrimentum capiat.

Qua de causa argumenta graviora hic colligenda esse censui, quibus demonstratur, neque contahentes neque sacerdotem matrimonii sacramentum directe per actum proprium conficere, sed matrimonium ex baptismi gratia esse sacramentum. Quae quidem argumenta tripartita sunt, ex doctrina et praxi ecclesiae necnon ex natura matrimonii petita.

I. Doctrina autem ecclesiae omni dubio major est; nam 1. Innocentius III. (c. 7. de divortiis) ita dicit: „Si vero alter fidelium conjugum vel labatur in haeresim vel transeat ad gentilitatis errorem, non credimus, quod in hoc casu is, qui relinquitur, vivente altero possit ad secundas nuptias convolare, licet in hoc casu major appareat contumelia creatoris. Nam etsi matrimonium verum inter infideles existat, non tamen est ratum, inter fideles autem verum et ratum existit, *quia sacramentum fidei, quod semel est admissum, nunquam amittitur, sed ratum efficit conjugii sacramentum, ut ipsum in conjugibus illo durante perduret.*“ Quum hic canon sit dogmaticus et de fide, et sacramentum fidei, quo matrimonium ratum seu indissolubile esse confirmatur, sit baptismus neque indissolubilitas a sacramento disjungi possit, ut nonnulli opinantur: nullum dubium esse potest, quin ex solo baptismi sacramento etiam matrimonium induat sacramenti characterem.

2. Quod Innoc. III. distinctissimis docuit verbis, concilium Florentinum indirecte confirmat, quum nonnisi consensum causam efficientem matrimonii nominet, actum proprium, quo sacramentum conficitur, praetereundo, dicens: „Septimum est sacramentum matrimonii, quod est signum conjunctionis Christi et ecclesiae secundum Apostolum, dicentem: Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in ecclesia. *Causa efficiens matrimonii* regulariter *est mutuus consensus per* verba de praesenti expressus.“ — Actus, pro matrimonium conficitur, consensus nempe, qui est causa

efficiens matrimonii, non potest esse causa efficiens sacramenti matrimonii, quia in sacramento administrando minister non est causa efficiens, et ad sacramentum administrandum actus proprius requiritur.

3. Quia ecclesia neque de actu sacramentali, de forma, materia, et intentione, sacramentum matrimonii conficiendi quidquam decrevit, id quod in caeteris sacramentis contingit, at in re gravissimi momenti silentium observare non potest: ergo actus sacramentum conficiens in matrimonio fidelium non existit, actus nempe proprius et singularis, quo posito sacramentum confertur, quo non posito, sed negato non confertur. Neque concilium Tridentinum, quum dicit: „Gratiam vero, quae naturalem illum amorem perficeret et indissolubilem unitatem confirmaret conjugesque sanctificaret, ipse Christus, venerabilium Sacramentorum institutor atque perfector, sua nobis passione promeruit“: aliquid de modo, quo gratia in matrimonium ex Christi gratia transfertur, definivit, sed tantummodo, quod matrimonium ex Christi gratia sit sacramentum, declaravit. Sed matrimonium ob suam naturam sacramentum esse potest, quin actus singularis et proprius, quo in aliis sacramentis, ponatur.

II. Etiam quae in ecclesia catholica viget praxis et disciplina, argumento est, quod sacramentum matrimonii non actu proprio confertur; nam 1. Matrimonia per procuratores inita sunt vera et rata nec non sacramenta, antequam consensus renovatur; sed nullum sacramentum ab absente et per alium recipi potest. — 2. Si infideles mariti baptizantur, eo ipso suscipiunt sacramentum matrimonii, quia lavacro baptismi sanctificantur et membra Christi fiunt, sed hoc in casu ne ille quidem actus, quo consensus matrimonium efficiens vel renovans declaratur, exhiberi potest. — 3. Apostatae, qui sacramenta penitus respuunt neque ulla ratione sacramentum matrimonii intendunt et volunt, nihilominus matrimonium ratum et sacramentum suscipiunt. — 4. Haeretici sacramentum matrimonii suscipiendi intentionem nec habent nec habere possunt et nihilominus — aliis impedimentis non obstantibus — indissolubilitate et sacramento gaudent. — 5. Etiam fideles intentionem, sacramentum administrandi, neque habent neque habere possunt, quia ab ecclesia non docentur, quod ipsi sint ministri sacramenti, neque, quod ecclesia praecipit et facit, facere et faciendi animum habere possunt.

III. Tandem ex natura matrimonii necnon ex notione sacramenti matrimonii sequitur, matrimonium non eadem ratione, qua caetera sacramenta, sacramenti decore exornari posse; nam 1. matri-

monium non est substantia, quae immediate attingi et sanctificari potest, sed substantiae relatio seu habitus; ergo nullo actu matrimonium directe sanctificari potest, sed est sacramentum ex substantia sanctificata, ad quam tanquam habitus accedit. Habitus autem matrimonialis homini, baptismate sanctificato, intime inhaeret; ergo sacramentum est ex baptismatis gratia et effectu, sed non eadem ratione. Quum igitur matrimonium id peculiare habeat, quod sit non substantia, sed substantiae relatio, etiam sacramentum matrimonii alia ratione, ac caetera sacramenta, conficiatur oportet, nec dici potest, quod quidem in caeteris sacramentis actus proprius, quo sacramentum confertur, requiritur, sed in matrimonio actus consensus idem praestat, quod actus sacramentalis, quia impossibile esse videtur, unico actu simul aliud, illi extraneum, perfici. Aut proprius et singularis est actus, quo sacramentum administratur aut nullus; at matrimonium nullo tali actu fieri sacramentum, ex ipsius natura ostenditur, quin sacramentum esse desinat.

2. Idem deducitur ex notione, qua matrimonium esse sacramentum ecclesia declarat; nam concilium Florentinum sacramentum matrimonii dicit esse signum conjunctionis Christi et ecclesiae, secundum Apostolum dicentem: Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in ecclesia. Quum autem in sacramento signum sine re significata esse non possit, quia sacramenta non mera signa sunt, ideo conjunctio Christi et ecclesiae in matrimonio non solum significatur, sed etiam revera est, sed quum per baptisma homo cum Christo conjungatur et membrum Christi fiat, ideo matrimonium ex baptismi effectu est sacramentum; nam baptizati, quum cum Christo sint conjuncti, etiam cum ipso, si matrimonium ineunt, conjuncti manent. Ergo matrimonium est sacramentum, quia baptizati seu membra Christi matrimonio copulantur.

Quae quum ita sint, omnia consonant, et doctrina et praxis ecclesiae catholicae, neque dici potest, matrimonium nonnisi ex parte et participatione esse sacramentum; nam matrimonium baptismatis complementum non est, neque conjunctionem cum Christo efficit, ut baptisma, sed ex toto sanctum et sacramentum est, quia Christi membra matrimonii jugo copulantur.

271. Die Eucharistie, welche der ganze in den Gestalten von Brod und Wein gegenwärtige Christus ist, ist das höchste Sacrament, welches die sacramentale Heiligung vollendet. Thomas[1]) beweist dieses

[1]) Qu. 65. a. 3. Simpliciter loquendo, sacramentum Eucharistiae est potissimum inter alia sacramenta. Quod quidem tripliciter apparet: primo quidem ex eo, quod in eo continetur; nam in sacramento Eucharistiae continetur ipse Christus

aus drei Gründen. Aber er hebt diesen Gradunterschied auf, indem er sagt, daß die anderen Sacramente im Empfänger vollendet werden, während die Eucharistie an sich vollendet ist; denn er unterscheidet dort nicht die Heiligungsgnade, die z. B. im Taufwasser ist, von der Wirkung dieser Gnade. Daher kann auch die Kirchenlehre, daß die Sacramente die Gnade enthalten und überbringen, nicht festgehalten werden.

Die Materie sind Weizenbrod und Rebenwein, welche der ganzen Substanz nach in Christi Leib, in sein Fleisch und Blut, verwandelt werden, weßhalb diese Verwandlung transsubstantiatio heißt[1]).

Aber der ganze Christus ist in jeder Gestalt vermöge der Concomitanz (also Christi Leib unter der Brodsgestalt jedoch in Begleitung von dem Blute u. s. w.) ganz enthalten[2]). Es bleiben aber die Accidenzen ohne ein Subject durch die göttliche Allmacht; Thomas verwirft auch die begründete Ansicht, daß der Leib Christi die Stelle der Substanz vertritt[3]).

Die Eucharistie ist auch ein Opfer, soferne sie Gott dargebracht wird, wie sie ein Sacrament ist, soferne sie den Menschen heiligt. Daß

---

substantialiter, in aliis autem sacramentis continetur quaedam virtus instrumentalis participata a Christo. — Secundo hoc apparet ex ordine sacramentorum ad invicem; — tertio ex ritu sacramentorum.

Qu. 73. a. 1. ad 3. Sacramentum Eucharistiae perficitur in ipsa consecratione materiae; alia vero sacramenta perficiuntur in applicatione materiae ad hominem sanctificandum; et ex hoc etiam consequitur alia differentia; nam in sacramento Eucharistiae id, quod est res et sacramentum, est in ipsa materia; id autem, quod est res tantum, est in suscipiente, scilicet gratia, quae confertur; in baptismo autem utrumque est in suscipiente, scilicet et character, qui est res, et sacramentum et gratia remissionis peccatorum, quae est res tantum.

1) Qu. 75. a. 4. Et hoc agitur divina virtute in hoc sacramento; nam tota substantia panis convertitur in totam substantiam corporis Christi, et tota substantia vini in totam substantiam sanguinis Christi. Unde haec conversio non est formalis, sed substantialis; nec continetur inter species motus naturalis, sed proprio nomine potest dici transsubstantiatio.

2) Qu. 76. a. 2. Certissime tenendum, quod sub utraque specie sacramenti totus est Christus; aliter tamen et aliter. Nam sub speciebus panis est quidem corpus Christi ex vi sacramenti, sanguis autem ex reali concomitantia, etc.

3) Qu. 77. a. 1. Accidentia panis et vini, quae sensu deprehenduntur in hoc sacramento remanere post consecrationem, non sunt sicut in subjecto in substantia panis et vini, quae non manet, neque etiam in forma substantiali, quae non manet. Manifestum est etiam, quod hujusmodi accidentia non sunt in substantia corporis et sanguinis Christi sicut in subjecto, quia substantia humani corporis nullo modo potest his accidentibus affici; neque etiam est possibile, quod corpus Christi gloriosum et impassibile existens alteretur ad suscipiendas hujusmodi qualitates. — Relinquitur, quod accidentia in hoc sacramento manent sine subjecto, quod quidem virtute divina fieri potest.

sie Opfer ist, beweist Thomas[1]) aus zwei Gründen, erstens, weil sie ein Bild von dem Leiden Christi, von seinem Kreuzesopfer, ist, und zweitens, weil wir dadurch des Leidens Christi theilhaft werden, was offenbar mangelhaft bewiesen ist.

Damit ist der christliche Heiligungsprozeß in den Hauptzügen entwickelt.

## Dritte Gliederung.

### Von der vollendeten Theomorphie oder der Schlußentwicklung der Religion.

272. Von Christus, dem Gottmenschen und Mittelpunkte der religiösen Gemeinschaft ausgehend, wenden wir uns der Zukunft zu und betrachten den Abschluß und die Vollendung der religiösen Gemeinschaft.

Wie Christus das Prinzip der Geschichte und der Religion im Großen ist, so ist er es, welcher im Kleinen den Einzelnen dem Endziele entgegenführt und ihn im Gesammtganzen zu vollenden sucht. Es gibt eine dreiheitliche Vollendung, erstens die des Einzelnen, der Gesammtheit in dem Weltabschlusse und die ewige Vollendung, zweitens die innere und centrale zu Gott, die äußere in Bezug auf den Leib und die Natur, sowie die mittlere in Bezug auf die Societät, endlich die Vollendung nach dem Geiste, nach dem Leibe, sowie nach dem Orte.

Zunächst sprechen wir von der inneren, sodann von der äußeren, endlich von der einheitlichen und ewigen Vollendung. Die vier letzten Dinge gehören zur ersten Art, die Auferstehung und das Weltgericht zur zweiten, wie die ewige Seligkeit und Unseligkeit zur dritten Art.

### Erstes Glied.

#### Von der inneren Vollendung.

#### §. 38.

273. Die Restauration und Vollendung geht von Innen aus und schließt sich nach Aussen. Es gibt im Menschenleben einen drei-

[1]) Qu. 83. a. 1. Duplici ratione celebratio hujus sacramenti dicitur immolatio Christi: primo quidem, quia solent imagines earum rerum nominibus appellari, quarum imagines sunt. Celebratio autem hujus sacramentis imago quaedam est repraesentativa passionis Christi, quae est vera ejus immolatio. Et ideo celebratio hujus sacramenti dicitur Christi immolatio. — Alio modo quantum ad effectum passionis Christi, quia scilicet per hoc sacramentum participes efficimur fructus dominicae passionis.

fachen Lebensprozeß, der einen gleichen Verlauf hat; denn im ersten Prozesse ist das Gezeugtsein der Anfang, die Ausbildung nach dem Leibe der Fortgang und die Geburt der Schluß. Im persönlichen Leben ist die persönliche Gestaltung das Prinzip, die Ausbildung nach Innen und Aussen der Fortgang und der leibliche Tod ist der Abschluß, wogegen jetzt im Geiste die vollendete Gestaltung beginnt, welche nach Aussen durch die Vereinigung mit dem Leibe sich abschließt und so allseitig ewig fortdauert.

Der leibliche Tod ist sonach die Grenzscheide zwischen der zweiten und dritten Lebensperiode; er schließt die zweite ab und eröffnet die dritte. Er ist natürlich und widernatürlich [1]); natürlich, weil er in der Naturordnung liegt, und weil Gott auch anfänglich den Menschen so hätte schaffen können, daß er ohne Verschulden leiblich gestorben wäre; widernatürlich, weil der leibliche Tod durch die persönliche Verschuldung entstanden und der Mensch einen natürlichen Widerwillen gegen die Auflösung hat.

274. Nach der Trennung der Seele von dem Leibe beginnt alsogleich die ewige Vergeltung, wozu das Gericht den Uebergang macht, obwohl es selbst keine Zwischenzeit im absoluten Sinne bildet. Es ist ein besonderes und nach der Auferstehung ein allgemeines [2]). Hier kann nur von dem besonderen die Rede sein, welches unter den vier letzten Dingen die zweite Stelle einnimmt. Es ist zugleich ein

---

[1]) Comp. th. c. 152. Considerandum est, quomodo (separatio animae a corpore) sit secundum naturam et quomodo contra naturam. Ostensum est enim supra, quod anima rationalis praeter modum aliarum formarum excedit totius corporalis materiae facultatem, quod ejus operatio intellectualis demonstrat, quam sine corpore habet. Ad hoc igitur, quod materia corporalis convenienter ei aptata fuerit, necesse fuit, quod aliqua dispositio corpori superadderetur, per quam fieret conveniens materia talis formae. Et sicut haec forma a solo Deo exit in esse per creationem, ita illa dispositio naturam corpoream excedens a solo Deo corpori humano attributa fuit, quae videlicet ipsum corpus incorruptum conservaret, ut sic perpetuitati animae conveniret. Et haec quidem dispositio in corpore hominis mansit, quamdiu anima hominis Deo adhaesit. Aversa autem anima hominis per peccatum a Deo, convenienter et corpus humanum illam supernaturalem dispositionem perdidit, per quam immobiliter animae subdebatur. Et sic homo necessitatem moriendi incurrit. Si igitur ad naturam corporis respiciatur, mors naturalis est; si vero ad naturam animae et ad dispositionem, quae propter animam supernaturaliter humano corpori a principio indita fuit, est per accidens et contra naturam, cum naturale sit animae corpori esse unitam.

[2]) S. ph. IV. c. 96. Omnis retributio, qua diversa redduntur, secundum diversitatem meritorum judicium requirit. Necesse est ergo duplex esse judicium: unum, quo divisim singulis quantum ad animam redditur poena vel praemium; alind autem est commune, secundum quod quantum ad animam et corpus reddetur omnibus simul, quod meruerunt.

geistiges und wirkliches Gericht, ein Urtheilsspruch, der sogleich vollzogen wird, indem die vom Leibe abscheidende Seele sogleich nach ihrer Befähigung Lohn oder Strafe erntet und dem Orte ihrer Bestimmung entgegeneilt.

275. Es muß nämlich auch der Ort der Eigenschaft der Seele entsprechen, weßhalb sie einen Drang hat, an diesen ihr entsprechenden Ort zu gelangen, wie das leichte Element sich in die Höhe, das schwere nach der Erde bewegt, wie Thomas[1]) treffend sagt. Weil die Eigenschaft der Seele im Mittelpunkte nur entweder gut oder böse, harmonisch oder disharmonisch ist, und weil es nur ein Verdienst oder Mißverdienst gibt, so kann es nur zwei Orte für die guten und bösen Seelen für immer geben; denn für einige Zeit kann wohl eine noch nicht vollkommen geläuterte Seele an einem anderen Orte zurückgehalten werden, bis sie zum Eintritt in den Ort der Seligkeit befähigt wird.

Daß aber die entsprechende Vergeltung sogleich nach dem Tode eintritt, beweist Thomas[2]) daraus, daß die von dem Leibe entbundene Seele für die ewige Seligkeit oder Unseligkeit befähigt ist, und daß sie, weil kein Grund vorhanden, diese nicht anzutreten, nothwendig sogleich ihrer Endbestimmung entgegeneilt. Zudem ist nur hier die

---

[1]) Supplem. qu. 69. a. 2. Sicut in corporibus est gravitas vel levitas, qua feruntur ad suum locum, qui est finis motus ipsorum, ita etiam est in animabus meritum vel demeritum, quibus perveniunt animae ad praemium vel ad poenam; quae sunt fines actionum ipsarum. Unde sicut corpus per gravitatem vel levitatem statim fertur in locum suum, nisi prohibeatur: ita animae, soluto vinculo carnis, per quod in statu viae detinebantur, statim praemium consequuntur vel poenam, nisi aliquid impediat; sicut interdum impedit consecutionem praemii veniale peccatum, quod prius purgari oportet, ex quo sequitur, quod praemium differatur. Et quia locus deputatur animabus secundum congruentiam praemii vel poenae, statim ut anima absolvitur a corpore, vel in infernum immergitur vel ad coelos evolat, nisi impediatur aliquo reatu, quo oporteat evolationem differri, ut prius anima purgetur. —

[2]) S. ph. IV. c. 91. Sunt animae separatae susceptibiles poenarum; — quod autem sint susceptibiles gloriae, manifestum est; ex hoc enim, quod anima separatur a corpore, fit capax visionis divinae, ad quam, dum esset conjuncta corruptibili corpori, pervenire non poterat. — Nulla autem ratio esset, quare differrentur poena et praemium, ex quo utriusque anima particeps esse potest. — Adhuc: In vita ista est status merendi vel demerendi. — Amplius: Secundum ordinem culpae et meriti convenienter est ordo in poena et praemio. Meritum autem et culpa non competit corpori nisi per animam. — Igitur tam praemium quam poena convenienter ab anima derivatur ad corpus; non autem animae convenit propter corpus. Nulla igitur ratio est, quare in punitione vel praemiatione animarum exspectetur resumptio corporum, quia magis conveniens videtur, ut animae, in quibus per prius fuit culpa et meritum, prius etiam puniantur vel praemientur.

Zeit des Verdienstes und Mißverdienstes und der Leib ist nicht absolut nothwendig, um die entsprechende Vergeltung zu empfangen.

276. Wenn also Tod und Gericht nacheinander folgen, so folgt im Jenseits wohl das Fegfeuer und der Himmel, weil das Fegfeuer zeitlich ist[1]); aber Himmel und Hölle schließen sich aus und dauern ewig, weßhalb außer Tod und Gericht nur Himmel oder Hölle gewiß sind.

Der Ort richtet sich nach dem inneren Zustande; aber der Wille der Seligen und Unseligen ist unwandelbar, weßhalb auch der Ort es sein muß. Nur das Fegfeuer ist vergänglich, wie Thomas zeigt.

Die Unbeweglichkeit aber des Willens, welcher bei dem Endziele anlangt, leitet Thomas[2]) von dem bewegenden Objecte oder dem End=

---

[1]) L. c. Considerandum tamen est, quod ex parte bonorum aliquod impedimentum esse potest, ne animae, statim a corpore absolutae, ultimam mercedem recipiant, quae in Dei visione consistit. Ad illam enim visionem creatura rationalis elevari non potest, nisi totaliter fuerit depurata, quum illa visio totam facultatem naturalem creaturae excedat; unde dicitur de sapientia, quod nihil inquinatum in eam incurrit (Sap. 7, 25.); et dicitur: Non transibit per eam pollutus (Is. 35, 8.). Polluitur autem anima per peccatum, in quantum rebus inferioribus inordinate conjungitur, a qua quidem pollutione purificatur in hac vita per poenitentiam et alia sacramenta. Quandoque vero contingit, quod purificatio talis non totaliter perficitur in hac vita, sed remanet adhuc debitor poenae —; nec tamen propter hoc meretur totaliter excludi a praemio. — Oportet igitur, quod post hanc vitam purgentur, antequam finale praemium consequantur. — Et haec ratio est, quare purgatorium ponimus.

Cap. 92. Ex his autem apparet, quod animae, statim quum a corpore fuerint separatae, immobiles secundum voluntatem redduntur, ut scilicet ulterius voluntas hominis mutari non possit, neque de bono in malum neque de malo in bonum. Quamdiu enim anima de bono in malum vel de malo in bonum mutari potest, est in statu pugnae et militiae; — sed statim, quum anima a corpore separatur, non est in statu militiae vel pugnae, sed recipiendi praemium vel poenam pro eo, quo legitime vel illegitiae certavit; ostensum est enim, quod statim vel praemium vel poenam consequitur. Non igitur ulterius anima secundum voluntatem vel de bono in malum vel de malo in bonum mutari potest.

Cap. 94. Beatorum et damnatorum animae habent immobilem voluntatem ex fine, cui adhaeserunt. Sed animae, quae secum aliquid purgabile deferunt, in fine non discrepant ab animabus beatis; decedunt enim cum charitate, per quam inhaeremus Deo ut fini; ergo etiam ipsaemet immobilem voluntatem habebunt.

[2]) L. c. c. 95. Dispositione manente, qua aliquid desideratur ut ultimus finis, non potest illius finis desiderium moveri, quia ultimus finis maxime desideratur; unde non potest aliquis a desiderio ultimi finis revocari per aliquid desiderabile magis. Anima autem est in statu mutabili, quamdiu corpori unitur, non autem, postquam fuerit a corpore separata; dispositio enim animae movetur per accidens secundum aliquem motum corporis; quum enim corpus deserviat animae ad proprias operationes, ad hoc ei naturaliter datum est, ut in ipso existens perficiatur quasi ad perfectionem mota. Quando igitur erit a corpore separata, non erit in statu, ut moveatur ad finem, sed ut in fine adepto semper quiescat. Immobilis igitur erit

ziele ab; denn im Zeitleben soll das Endziel zwar den Willen bewegen, aber nicht ohne Zwischenmotive, weßhalb ein abgeleitetes Motiv den Willen bestimmen kann. Dagegen fällt mit der Trennung von dem Leibe auch jede abgeleitete Bewegung hinweg. Aber der Grundsatz, daß der Seelenzustand in abgeleiteter Weise nach der Bewegung des Körpers bestimmt wird, läßt sich nicht ohne wesentliche Modificationen behaupten.

277. Solange die Entwicklung dauert, besteht eine Gemeinschaft zwischen den Gliedern der Kirche, obschon sie noch nicht vollendet ist. Die Liebe ist das Band, welches sie verbindet, so daß die Verdienste des einen Gliedes auf das andere übergehen können. Daher können die Heiligen für die Seelen im Reinigungsfeuer und für die auf Erden Lebenden fürbitten, gleichwie die streitenden und leidenden Glieder sich gegenseitig unterstützen und mit den triumphirenden in Verehrung und Liebe verbunden sind.

Diese Gemeinschaft und Liebeverbindung ist eine Folge und ein wesentliches Element der Religion, da nur die Gottesliebe einigt und gesellschaftbildend ist[1]).

## Zweites Glied.

### Von der äußeren Vollendung.

### §. 39.

278. Die innere Vollendung in der religiösen Gemeinschaft und Kirche drängt nothwendig zur äußeren Vollendung hin; weil der Geist innerer ist, als der Leib, so vollendet er sich zuerst und er sucht auch das Irdische an sich zu ziehen und sich zuzugestalten.

---

voluntas ejus quantum ad desiderium ultimi finis. Ex ultimo autem fine dependet tota bonitas vel malitia voluntatis, quia bona, quaecumque aliquis vult in ordine ad bonum finem bene vult, male autem, quaecumque in ordine ad malum finem. Non est igitur voluntas animae separatae mutabilis de bono in malum, licet sit mutabilis de uno volito in aliud volitum, servato tamen ordine ad eumdem ultimum finem.

[1]) Suppl. qu. 71. a. 2. Charitas, quae est vinculum ecclesiae membra uniens, non solum ad vivos se extendit, sed etiam ad mortuos, qui in charitate decedunt. Charitas enim, quae est vita animae, sicut anima est vita corporis, non finitur, 1. Cor. 13., 8.: Charitas nunquam excidit. Similiter etiam mortui in memoriis hominum viventium vivunt. Et ideo intentio viventium ad eos dirigi potest. Et sic suffragia vivorum mortuis dupliciter prosunt, sicut et vivis, et propter charitatis unionem et propter intentionem in eos directam. Non tamen sic eis valere credenda sunt vivorum suffragia, ut status eorum mutetur de miseria ad felicitatem

Die Weltgeschichte muß daher auch nach Aussen zum Abschlusse kommen, und es ist Christus, der Gottmensch, welcher die ganze Welt eben so verklärt, wie er seine Menschheit verklärte, nur in einem entsprechenden Verhältnisse, oder wie die geschiedene Seele den angenommenen Leib vergeistigt. Es ist also der Gottmensch, der auferstanden und gen Himmel gefahren, welcher auch, wie Thomas [1]) lehrt, unseren Leib verklären, über Alle Gericht halten und die Weltgeschichte abschließen, wie die ganze Creatur mit Ausnahme der abgefallenen verklären wird.

279. Das erste und nächste Element, welches dem Geiste ganz conform gemacht werden muß, ist der Leib, weil demselben nichts so nahe liegt, als sein Leib, den er während seines Zeitlebens getragen und gebildet, worin er gelebt und gewirkt.

Die Lehre von der Auferstehung ist ein Punkt, der in der alten und mittleren Zeit am meisten besprochen wurde. Thomas [2]) gibt

---

vel e converso, sed valent ad diminutionem poenae vel aliquid hujusmodi, quod statum mortui non transmutat.

Art. 1. Omnes, qui sibi invicem charitate connectuntur, aliquod emolumentum ex mutuis operibus reportant, tamen secundum mensuram status uniuscujusque, qua etiam in patria unusquisque gaudebet de bonis alterius; et inde est, quod articulus fidei ponitur, sanctorum communio. Alio modo ex intentione facientis, qui aliqua opera specialiter ad hoc facit, ut talibus prosint. Unde ista opera quodammodo efficiuntur eorum, pro quibus fiunt, quasi eis a faciente collata.

1) Comp. th. c. 241. Per Christi passionem et mortem, resurrectionis atque ascensionis gloriam, a peccato et morte liberati sumus et justitiam et immortalitatis gloriam, hanc in re, illam in spe adepti. Haec autem, quae praediximus, scilicet passio, mors et resurrectio et etiam ascensio, sunt in Christo completa secundum humanam naturam. Consequenter igitur oportet dici, quod secundum ea, quae in humana natura Christus vel passus est vel fecit, nos a malis tam spiritualibus, quam corporalibus liberando, ad spiritualia et aeterna bona promovit. Est autem consequens, ut qui aliquibus aliqua bona acquirit, eadem ipsis dispensat. Dispensatio autem bonorum in multos acquirit judicium, ut unusquisque secundum suum gradum accipiat. Convenienter igitur Christus secundum humanam naturam, secundum quam mysteria humanae salutis implevit, judex constituitur a Deo super homines, quos salvavit.

2) S. ph. IV. c. 79. Ad ostendendam etiam resurrectionem carnis futuram, evidens ratio suffragatur, suppositis his, quae in superioribus sunt ostensa. Ostensum est enim, animas hominum immortales esse; remanent igitur post corpora, a corporibus absolutae. Manifestum est etiam, quod anima corpori naturaliter unitur; est enim secundum suam essentiam corporis forma; est igitur contra naturam animae absque corpore esse. Nihil autem quod est contra naturam, potest esse perpetuum; non igitur perpetuo erit anima absque corpore. Quum igitur perpetuo maneat, oportet eam corpori iterato conjungi, quod est resurgere. Immortalitas igitur animarum exigere videtur resurrectionem corporum futuram.

Adhuc: Ostensum est naturale hominis desiderium ad felicitatem tendere.

mehre Gründe für die Auferstehung des Leibes an. Zuerst ist es unnatürlich, daß die Seele, welche an sich unsterblich ist und den Leib bewegt, von dem Leibe sich trennt, weßhalb sie, da das Unnatürliche nicht immer dauern kann, denselben wieder anziehen muß. Sodann genießt die Seele nicht ihre vollkommene Seligkeit, solange sie mit dem Leibe nicht vereinigt ist, weil sie ein natürliches Verlangen nach dieser Vereinigung trägt. Endlich ist es gerecht, daß der Leib, das Werkzeug der Seele, auch an ihrer Vergeltung, an ewiger Seligkeit oder Unseligkeit Antheil habe, weßhalb er als der Genosse der Seele mit ihr wiederum vereinigt werden muß.

280. Thomas führt nun mehre Gegengründe und ihre Widerlegungen an, wovon hier nur der Hauptgrund [1]) berührt werden kann.

---

Felicitas autem ultima est felicis perfectio. Cuicumque igitur deest aliquid ad perfectionem, nondum habet felicitatem perfectam, quia nondum ejus desiderium totaliter quietatur; omne enim imperfectum perfectionem consequi naturaliter cupit. Anima autem a corpore separata est aliquo modo imperfecta, sicut omnis pars extra suum totum existens; anima enim naturaliter est pars humanae naturae Non igitur homo potest ultimam felicitatem consequi, nisi anima iterato corpori conjungatur, praesertim quum ostensum sit, quod homo in hac vita non potest ad felicitatem ultimam pervenire.

Item: Ex divina providentia peccantibus poena debetur et bene agentibus praemium. In hac autem vita homines, ex anima et corpore compositi, peccant vel recte agunt. Debetur igitur hominibus, et secundum animam et secundum corpus, praemium vel poena. Manifestum est autem, quod in hac vita praemium ultimae felicitatis consequi non possunt. — Necessarium igitur est ponere iteratam animae ad corpus conjunctionem, ut homo in corpore et anima praemiari et puniri possit. —

[1]) L. c. c. 80. Impossibile est, esse idem numero, cujus aliquod essentialium principiorum idem numero esse non potest; nam essentiali principio variato, semper variatur essentia rei, per quam res, sicut est, ita et una est. Quod autem omnino redit in nihilum, idem numero resumi non potest; potius enim erit novae rei creatio quam ejusdem reparatio. Videntur autem plura principiorum essentialium hominis per ejus mortem in nihilum redire: et primo quidem ipsa corporeitas et forma mixtionis, quum corpus manifeste dissolvatur; deinde pars animae sensitiva et nutritiva, quae sine corporeis organis esse non possunt; ulterius autem in nihilum videtur redire ipsa humanitas, quae dicitur esse forma totius, anima a corpore separata. Impossibile igitur videtur, quod homo idem numero resurgat.

Amplius: Si idem hominis corpus reparatur ad vitam, pari ratione oportet, quod quidquid in corpore hominis fuit, eidem restituatur. Ad hoc autem maxima indecentia sequitur etc.

Cap. 81. Quod vero secundo objiciebatur, impedire non potest, quin homo idem numero resurgere possit. Nullum enim principiorum essentialium hominis per mortem omnino cedit in nihilum; nam anima rationalis, quae est forma hominis, manet post mortem; materia etiam manet, quae tali formae fuit subjecta, sub dimensionibus eisdem, ex quibus habebat, ut esset individualis materia. Ex conjunctione igitur ejusdem animae numero ad eamdem materiam numero, homo unus

Dieser betrifft die Identität des Leibes, so daß ganz derselbe Leib, der abgelegt wurde, nicht ein anderer oder neugebildeter, aus einer anderen Materie nach derselben und von derselben Form gebildeter Leib aufersteht.

Nach der Thomistischen Lehre ist der Leib nur Materie oder etwas Mechanisches, das aber von der Seele geformt wird. Es ist nun kein Zweifel, daß die Form des neuerstehenden Menschen ganz dieselbe ist, wie die frühere, soferne die Seele dieselbe ist; aber hin-

---

numero reparabitur. Corporeitas autem dupliciter accipi potest. — Oportet, quod *corporeitas*, prout est *forma substantialis* in homine, non sit aliud, quam anima rationalis, quae in sua materia hoc requirit, quod habeat tres dimensiones; est enim actus corporis alicujus. Alio modo accipitur corporeitas, *prout est forma accidentalis*, secundum quam dicitur corpus esse in genere quantitatis; et sic corporeitas nihil aliud est, quam tres dimensiones, quae corporis rationem constituunt. Et si igitur haec corporeitas in nihilum cedit, corpore humano corrupto, tamen impedire non potest, quin idem numero resurgat, eo quod corporeitas modo primo dicta non in nihilum cedit, sed eadem manet.

Similiter etiam forma mixti dupliciter accipi potest: — uno modo, ut per formam mixti intelligatur forma substantialis corporis mixti, et sic, quum in homine non sit alia forma substantialis, quam anima rationalis, nec poterit dici, quod forma mixti, prout est forma substantialis, homine moriente, cedat in nihilum. — Alio modo dicitur forma mixti qualitas quaedam composita et contemperata ex mixtione simplicium qualitatum, quae ita se habeat ad formam substantialem corporis mixti, sicut se habet qualitas simplex ad formam substantialem corporis simplicis. Unde si forma mixtionis sic dicta in nihilum cedat, non praejudicat unitati corporis resurgentis. Sic etiam dicendum est de parte nutritiva et sensitiva. Si enim per partem sensitivam et nutritivam intelligantur ipsae potentiae, quae sunt proprietates naturales animae vel magis compositi, corrupto corpore corrumpuntur; nec tamen per hoc impeditur unitas resurgentis. Si vero per partes praedictas intelligatur ipsa substantia animae sensitivae et nutritivae, utraque earum est eadem cum anima rationali; non enim sunt in homine tres animae, sed una tantum. De humanitate vero non est intelligendum, quod sit quaedam forma consurgens ex conjunctione formae ad materiam, quasi realiter sit alia ab utroque. — Unde patet, quod et homo redit idem numero in resurrectione et humanitas eadem numero in resurrectione et humanitas eadem numero propter animae rationalis permanentiam et materiae unitatem.

— Quod etiam quarto objicitur, resurgentis unitatem non tollit. Quod enim non impedit unitatem secundum numerum in homine, dum continue vivit, manifestum est, quod non potest impedire unitatem resurgentis. In corpore autem hominis, quamdiu vivit, non semper sunt eaedem partes *secundum materiam, sed solum secundum speciem;* secundum vero materiam partes fluunt et refluunt. Nec propter hoc impeditur, quin homo sit unus numero a principio vitae usque in finem; cujus exemplum accipi potest ex igne, qui, quum continue ardet, et unus numero dicitur propter hoc, quod species ejus manet, licet ligna consumantur et de novo opponantur. Sic etiam est in corpore humano; nam forma et species singularium partium ejus continue manet per totam vitam, sed materia partium et resolvitur per actionem caloris naturalis et de novo adgeneratur per alimentum.

sichtlich der Materie ergibt sich nach dieser Theorie eine unlösbare Schwierigkeit. Denn auch im Zeitleben läßt sich nach diesen Prinzipien nicht mehr die Identität des Leibes, sondern nur die der Substanzform nachweisen. Thomas erläutert seine Lehre durch das von dem brennenden Lichte hergenommene Beispiel, welches immer dasselbe bleibt, wenn auch die Materie wechselt. Ist dieses der Fall, so folgt gerade das Gegentheil von dem, was Thomas beweisen will, daß nämlich wohl die Form dieselbe bleibt, aber nicht der Leib oder die blose Materie.

Ist daher der Leib blose Materie, so besteht die Identität nur in der bezeichneten Materie, oder ein Wechsel der Materie, ein Stoffwechsel hebt die Identität des Leibes auf. Es kann daher zu ihr weder etwas hinzugefügt, noch etwas davon hinweggenommen werden, ohne Zerstörung ihrer Identität. Nun verwest der abgelegte Leib oder er kann in andere Leiber verwandelt werden, also hört die Identität auf, da bereits ein Zerfallen der Materie die Diesheit und Form, die wesentlich ist, ändert.

Diese mechanische Auffassung vom Menschen kann das Dogma von der Auferstehung des Leibes nicht erfassen, sondern nur bestreiten. Wird aber der Leib als eine zwar vom Geiste geformte, aber besondere und eigenthümliche Lebenseinheit und Substanz gefaßt, so läßt sich der Stoffwechsel und doch die Identität des Leibes behaupten, weil der Leib ein inneres und centrales, wie ein äußeres Gebilde besitzt, und weil das erstere immer dem Wesen nach sich gleich bleibt, aber nur das äußere und abhängige sich ändert. Letzteres kann auch verwesen, während das erstere fortbesteht, als eine Kraft, welche stärker ist, denn das kosmische Leben und also nicht angeeignet und zerstört werden kann, wie die Thierseele, weßhalb sie auch wiederum erweckt werden und auferstehen kann.

281. Wenn nun alle Menschenseelen ihre Leiber wieder anziehen, so müssen alle Leiber ohne Ausnahme, sowohl die der Seligen, als auch die der Unseligen, gewisse Eigenschaften gemein haben, obschon die einen verklärt, die anderen unverklärt sind.

Diese sind im Allgemeinen die Unzerstörbarkeit und Vergeistigung; oder es folgt, daß wenn der Leib innigst mit der Seele verbunden ist, er vergeistigt und unzerstörbar sein muß. Die Unsterblichkeit des auferstandenen Leibes beweist Thomas[1]) mit den überzeugendsten Gründen,

---

[1]) L. c. cap. 82. Ex quo etiam patet, quod homines non sic resurgent, ut sint iterum morituri. Necessitas enim moriendi est defectus in naturam humanam ex peccato proveniens. Christus autem, merito suae passionis, naturae defectus reparavit, qui in ipsam ex peccato provenerunt. — Praeterea: Illud, quod est in

weßhalb er auch einen ewigen Kreislauf verwirft. Auch lehrt Thomas[1]), daß, weil die Speise und die Zeugung nur für das zeitliche Leben berechnet sind, sie im Jenseits aufhören müssen, weßhalb er auch die rohsinnliche Lehre der Chiliasten, welche sich ein tausendjähriges Reich mit Christus mit allen leiblichen Genüssen erträumten, verwirft.

282. Das zweite und äußere Element, welches nach der Seele gestaltet werden soll, ist die äußere Natur, welche sich nach der Verherrlichung der Kinder Gottes sehnt. Sie wird gereinigt durch ein Feuer[2]) und zwar zugleich mit der Auferstehung der Leiber. Dieses

---

perpetuum duraturum, non est destructum. Si igitur homines resurgentes adhuc iterum morientur, ut sic mors in perpetuum duret, nullo modo mors per mortem Christi destructa est. — Amplius: Si homines resurgentes iterum moriantur, aut iterum ab illa morte iterato resurgent aut non. — Si vero iterum morituri, procedet in infinitum alternatio mortis et vitae in eodem subjecto, quod videtur inconveniens; oportet enim, quod intentio Dei suscitantis ad aliquid determinatum feratur; ipsa autem mortis et vitae alternatio successiva est quasi quaedam transmutatio, quae finis esse non potest.

Per hoc autem excluditur error quorumdam antiquorum Gentilium, qui credebant eadem temporum temporaliumque rerum volumina repeti.

Cap. 85. Omnia resurgentium corpora incorruptibilia erunt; cujus quidem ratio triplex est; una quidem sumitur ex fine resurrectionis; — altera a causa formali resurgentium, quae est anima; — tertia ex causa activa resurrectionis.

[1]) L. c. c. 83. Ex praemissis autem ostenditur, quod apud homines resurgentes non erit venereorum et ciborum usus. Remota enim vita corruptibili, necesse est removeri ea, quae corruptibili vitae deserviunt. Manifestum est autem, quod ciborum usus corruptibili vitae deservit; ad hoc enim cibos assumimus, ut corruptio, quae posset accidere, ex consumptione naturalis humidi evitetur. Est etiam in praesenti ciborum usus necessarius ad augmentum, quod post resurrectionem in hominibus non erit, quia homines in debita quantitate resurgent. Similiter commixtio maris et feminae corruptibili vitae deservit; ordinatur enim ad generationem, per quam quod perpetuo conservari non potest secundum individuum, in specie conservatur. Ostensum est autem, quod resurgentium vita incorruptibilis erit. Non igitur in resurgentibus erit ciborum neque venereorum usus. — Per hoc autem excluditur error Judaeorum et Sarracenorum, qui ponunt, quod in resurrectione homines cibis et venereis utentur, sicut et nunc. Quos etiam quodam christiani haeretici sunt secuti, qui ponentes regnum Christi futurum in terris terrenum per mille annos, in ipso spatio temporis dicunt eos, qui tunc resurrexerint, immoderatissime carnalibus epulis vacaturos.

[2]) Supplem. III. p. qu. 74. a. 7. Illa conflagratio secundum rei veritatem quantum ad sui initium judicium praecedet, quod ex hoc manifeste colligi potest, quod mortuorum resurrectio judicium praecedit; quod patet 1. Thess. 4., ubi dicitur, quod illi, qui dormierunt, rapientur in nubibus in aera obviam Christo ad judicium venienti. Simul autem erit resurrectio communis et corporum sanctorum glorificatio. Sancti enim resurgentes corpora gloriosa resument, ut patet per illud, quod dicitur 1. Cor. 15., 43.: Seminatur in ignobilitate, surget in gloria. Simul autem

Feuer, welches ein elementales ist, verzehrt das Unreine und auch die Leiber der noch Lebenden, welche sogleich umgewandelt werden, und es geht dem Gerichte voran, begleitet es und folgt ihm, indem es die Verdammten mit dem entsprechenden Raume und der Natur, welche dort sich findet, mit den Leibern der Unseligen erfüllen und peinigen wird. Vor dem Gerichte verzehrt dieses Feuer die Leiber der noch Lebenden, aber so, daß es die Frommen nicht quält oder so läutert, wie das Feuer im Reinigungsorte, und daß es die Gottlosen quält und martert, welche sie an den Ort ihrer Verdammung begleiten wird.

283. Das dritte Gebiet, welches mit der Seele in ein entsprechendes Verhältniß gebracht werden muß, ist das Verhältniß der

---

cum corpora sanctorum glorificabuntur, etiam tota creatura suo modo renovabitur, ut patet per illud, quod dicitur ad Rom. 8., 21., quod ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis in libertatem gloriae filiorum Dei. Cum ergo conflagratio mundi sit dispositio ad renovationem praedictam, manifeste potest colligi, quod ista conflagratio quoad purgationem mundi judicium praecedet; sed quoad aliquem actum, qui scilicet est involvere malos, judicium sequetur.

Art. 1. Quando homo secundum corpus glorificabitur, etiam alia mundi corpora ad meliorem statum mutentur, ut sit et locus convenientior et aspectus delectabilior.

Art. 2. Illa mundi purgatio removebit a mundo infectionem ex culpa relictam et impuritatem commixtionis; et erit dispositio ad gloriae perfectionem. Et ideo quantum ad haec tria convenientissime fiet per ignem purgatio. Primo, quia ignis, cum sit nobilissimum elementorum, habet naturales proprietates similiores proprietatibus gloriae, ut maxime patet de luce. Secundo, quia ignis non ita recipit commixtionem extranei propter efficaciam suae virtutis activae, sicut alia elementa. Tertio, quia sphaera ignis est remota a nostra habitatione, nec ita communis est nobis usus ignis, sicut terrae, aquae et aeris; unde non ita inficitur et propter hoc habet maximam efficaciam ad purgandum et dividendum subtilizando.

Art. 8. Ignis ille finalis conflagrationis quantum ad hoc, quod judicium praecedet, aget ut instrumentum divinae justitiae et iterum per virtutem naturalem ignis. Quantum ergo pertinet ad virtutem naturalem ipsius, similiter aget in malos et bonos, qui vivi reperientur, utrorumque corpora in cinerem resolvendo; in quantum vero aget ut instrumentum divinae justitiae diversimode aget in diversos quantum ad sensum poenae. Mali enim per actionem ignis cruciabuntur; boni vero, in quibus nihil purgandum invenietur, omnino nullum dolorum ex igne sentient, sicut nec pueri senserunt in camino ignis, Dan. 3.; quamvis eorum corpora non servabuntur integra. — Boni vero, in quibus aliquid purgandum reperietur, sentient, cruciatum doloris ex illo igne; plus vel minus, pro meritorum diversitate. Sed quantum ad actum, quem post judicium ille ignis habebit, in damnatos tantum aget, quia boni omnes habebunt corpora impassibilia.

Art. 9. Ita erit de purgatione mundi, quod quidquid erit turpe et foedum, in infernum cum reprobis mittetur; quidquid vero pulchrum et nobile, reservabitur in superioribus ad gloriam electorum; et ita etiam erit de illo igne conflagrationis.

Menschen zu den Mitmenschen und Geistern; denn weil hier Gute und Böse vermischt sind, so ist eine Ausscheidung nothwendig, welche der Reinigung der äußeren Natur entspricht.

Diese Ausscheidung bezweckt das allgemeine Endgericht [1]), welches der Gottmensch über Gute und Böse, über Engel und Menschen halten

---

[1]) Comp. theol. c. 243. Christus habet judiciariam potestatem super vivos et mortuos. Exercet enim judicium et in eos, qui in praesenti saeculo vivunt, et in eos, qui ex hoc saeculo transeunt moriendo. In finali autem judicio judicabit simul vivos et mortuos, sive per vivos intelligantur justi, qui per gratiam vivunt, per mortuos autem peccatores, qui a gratia exciderunt; sive per vivos intelligantur, qui in adventu domini vivi reperientur, per mortuos autem, qui antea decesserunt. Hoc autem non est sic intelligendum, quod aliqui sic vivi judicentur, quod nunquam senserint corporis mortem, sicut aliqui posuerunt. Manifeste enim Apostolus dicit 1. Cor. 15.: Omnes quidem resurgemus; et alia litera habet: Omnes quidem dormiemus, i. e. moriemur, sive ut in aliquibus libris habetur: Non omnes quidem dormiemus; ut Hieronym. dicit in epistola ad Minerium de resurrectione carnis, quod praedictae sententiae firmitatem non tollit; nam paulo ante praemiserat Apostolus: Sicut in Adam omnes moriuntur, ita et omnes in Christo vivificabuntur. Et sic illud, quod dicitur: Non omnes dormiemus, non potest referri ad mortem corporis. — Distinguuntur ergo, qui in adventu domini reperiantur, ab his, qui ante decesserunt, non quia ipsi nunquam morientur, sed quia in ipso raptu, quo rapientur in nubibus obviam Christo in aera, morientur, et statim resurgent, ut Augustinus dicit.

Considerandum tamen est, quod ad judicium tria concurrere videntur: primo quidem, quod aliquis judici praesentetur; secundo, quod ejus merita discutiantur; tertio, quod sententiam accipiat. Quantum igitur ad primum, omnes boni et mali a primo homine usque ad ultimum judicio Christi subdentur, quia, ut dicitur 2. Cor. 5.: Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, quorum generlitate non excluduntur etiam parvuli; qui vel sine baptismo vel cum baptismo decesserunt.

Quantum vero ad secundum, seu ad discussionem meritorum, non omnes judicabuntur, nec boni nec mali. Nam enim est necessaria judicii discussio, nisi bona malis permisceantur; ubi vero est bonum absque commixtione mali, ut malum absque commixtione boni, ibi discussio locum non habet.

Quantum vero ad tertium, seu sententiae praelationem, omnes judicabuntur, quia omnes ex ipsius sententia vel gloriam vel poenam reportabunt.

S. ph. IV. c. 96. Oportet autem judicium proportionale esse his, de quibus judicatur. Et quia finale judicium erit de praemio vel poena visibilium corporum, conveniens est, ut illud judicium visibiliter agatur; unde etiam Christus in forma humanitatis judicabit, quam omnes possunt videre, tam boni quam mali; visio autem divinitatis ejus beatos facit, unde a solis bonis videri poterit.

Licet autem Christus in illo finali judicio auctoritatem habeat judicandi, judicabunt tamen simul cum illo, velut judicis assessores, qui ei prae caeteris adhaeserunt, scilicet Apostoli, quibus dictum est: Vos, qui secuti estis me . . . sedebitis super sedes, judicantes duodecim tribus Israel (Matth. 19, 28.), quae promissio etiam ad illos extenditur, qui Apostolorum vestigia imitantur.

wird, wie über die Lebendigen und Todten, indem Jene, welche bis zum Weltende leben, schnell umgewandelt werden.

Zu dem Weltgerichte ist, wie Thomas lehrt, ein Dreifaches nothwendig. Zuerst müssen Alle vor Christus erscheinen oder alle Menschen und Geister müssen sich ansichtig werden, um in Person ihre Vergeltung zu empfangen. Davon sind auch die Unmündigen nicht ausgeschlossen. Ebenso müssen alle ihr Urtheil erfahren. Aber eine Untersuchung ist nicht bei Allen, weder bei den Guten, noch Bösen nothwendig, sondern nur, wenn ein Zweifel obwaltet. Aber man kann dieses bestreiten, weil ja jetzt vor Allen der Zustand eines Jeden offenbar wird, ohne daß eine Untersuchung nothwendig ist.

Christus wird in seiner verklärten Menschheit richten und von Allen gesehen werden, während seine Gottheit nur die Seligen, die auch mit ihm richten, sehen können.

## Drittes Glied.

### Von der einheitlichen und ewigen Vergeltung.

### §. 40.

284. Nach dem Weltgerichte tritt die ewige Vollendung ein, indem die Bösen von den Guten in alle Ewigkeit abgesondert und die Guten verklärt werden.

Was nun den ewigen Zustand der Verdammten betrifft, so ist er ein dreifacher; denn die Verdammten sind der Anschauung Gottes beraubt, in sich wegen der persönlichen Sünde, wie nach Aussen von dem verpesteten Orte und Feuer gequält. Daher gibt es Grade in der Verdammung. Der Verlust der seligen Anschauung (poena damni) ist Allen, auch den in der Erbsünde gestorbenen Kindern gemeinsam [1]); dagegen kann die persönliche Unseligkeit und Strafe (poena sensus) nicht Allen gemeinsam sein.

---

1) Comp. th. c. 174. Quia igitur miseria, ad quam ducit malitia, contrariatur felicitati, ad quam ducit virtus, oportet ea, quae ad miseriam pertinent, sumere per oppositum eorum, quae de felicitate sunt dicta. Dictum est autem, quod ultima hominis felicitas quantum ad intellectum quidem consistit in plena Dei visione, quantum ad affectum vero in hoc, quod voluntas hominis in prima bonitate sit immobiliter firmata. Erit igitur extrema miseria hominis in hoc, quod intellectus totaliter divino lumine privetur, et affectus a Dei bonitate obstinate avertatur. Et haec est praecipua miseria damnatorum, quae vocatur poena damni.

Die Leiber der Unseligen werden zwar unzerstörbar, aber doch leidensfähig sein[1]; denn sie nehmen an der Eigenschaft der Seele Antheil und können daher so wenig, als diese, verklärt sein. Daher können sie auch von einem Feuer gequält werden. Aber die Erklärung der Worte, die Christus zu den Verdammten spricht: Gehet hin in das ewige Feuer, das dem Teufel und seinem Anhange bereitet ist, ist schwer, weil das Feuer nicht blos den Leib, sondern auch den leiblosen Geist und die vom Leibe getrennte, wie damit verbundene Seele quälen soll. Aber auch das Fegfeuer reinigt die Seele. Man darf darum die Natur des Feuers nicht leugnen, da ja das Feuer seine Natur nicht verliert, wenn es auch mehr vergeistigt wird. Kann die Seele an dem Leiden des Leibes Antheil nehmen, so kann sie auch von einem Feuer gepeinigt werden, zumal sie selbst ihren Ort sich verpestet oder ihn inficirt und die Rückwirkung davon wiederum empfinden muß.

285. Die von den Bösen ausgeschiedenen Frommen gelangen in den Himmel, in das Reich des himmlischen Vaters und genießen hier die ewige Seligkeit, welche eine geistige und leibliche, eine innere und äußere ist.

---

[1]) L. c. c. 176. Sicut autem in sanctis beatitudo animae quodammodo ad corpora derivantur, ita etiam miseria animae derivabitur ad corpora damnatorum, hoc tamen observato, quod sicut miseria bonum naturae non excludit ab anima, ita nec etiam a corpore. Erunt igitur corpora damnatorum integra in sui natura, non tamen illas conditiones habebunt, quae pertinent ad gloriam beatorum. Non enim erunt subtilia et impassibilia, sed magis in sua grossitate et passibilitate remanebunt et augebuntur in eis, non erunt agilia, sed vix ab anima portabilia, non erunt clara, sed obscura, ut obscuritas animae in corporibus demonstretur.

Cap. 177. Sciendum tamen est, quod licet damnatorum corpora passibilia sint futura, non tamen corrumpentur.

Cap. 180. Ne autem alicui absurdum videatur, animam a corpore separatam ab igne corporeo pati, considerandum est, non esse contra naturam spiritualis substantiae alligari corpori. Hoc enim et per naturam fit, sicut patet in unione animae ad corpus et per magicas artes, per quos aliquis spiritus imaginibus aut annulis aut aliquibus hujusmodi alligatur. Hoc igitur ex divina virtute fieri potest, ut aliquae spirituales substantiae, quamvis secundum suam naturam sint super omnia corporalia elevatae, aliquibus corporibus alligentur, ut puta igni infernali, non ita, quod ipsum unificent, sed eo quodammodo astringantur. Et hoc ipsum consideratum a spirituali substantiae, quod scilicet creaturae infimae quodammodo subditur, ei est afflictivum; in quantum igitur hujusmodi consideratio est spiritualis substantiae afflictiva, verificatur, quod dicitur, quod anima eo ipso, quod se aspicit cremari, crematur, et iterum, quod ille ignis spiritualis est; nam immediatum affligens est ignis apprehensus ut alligans. Inquantum vero ignis, cui alligatur, corporeus est, sic verificatur, quod dicitur a Gregorio, quod anima non solum videndo, sed etiam experiendo ignem patitur.

Thomas[1]) zählt im Ganzen sieben Gaben der Seligen, drei geistige und vier leibliche, welche er mit den sieben Sacramenten in Verbindung bringt. Zu den drei geistigen Gütern zählt er die Anschauung, den Besitz und den Genuß Gottes, wovon der Besitz (comprehensio) nicht von den anderen verschieden und kein besonderes Gut sein kann. Die vier leiblichen Güter sind die Leidensunfähigkeit und Klarheit, die Beweglichkeit und Feinheit.

286. Was die drei geistigen Gaben anlangt, so nennt Thomas[2]) statt der comprehensio auch die Liebe und sagt, daß damit dasselbe

---

[1]) Opusc. 8. de ecclesiae sacramentis. — Horum autem virtute sacramentorum homo perducitur ad futuram gloriam, quae consistet in septem dotibus, tribus animae et quatuor corporis. Prima dos animae est visio Dei per essentiam, secundum illud 1. Joan. 3.: Videbimus eum, sicuti est. Secunda est comprehensio, qua scilicet Deum comprehendemus, quasi meritorum mercedem. 1. Cor. 9: Sic currite, ut comprehendatis. Tertia est fruitio, qua in Deo delectabimur, secundum illud Job. 22.: Tunc super omnipotentem deliciis afflues et elevabis ad Deum faciem tuam.

Prima autem dos corporis est impassibilitas, secundum illud 1. Cor. 15.: Oportet corruptibile hoc induere incorruptionem. Secunda est claritas, secundum illud Matth. 13.: Fulgebunt justi, sicut sol in regno patris mei. Tertia est agilitas, per quam celeriter adesse poterunt, ubi volent. Sap. 3.: Tanquam scintillae in arundineto discurrent. Quarta est subtilitas, per quam poterunt, quaecunque voluerint, penetrare secundum illud 1. Cor. 15.: Seminatur corpus animale, surget corpus spirituale.

[2]) In suppl. III. p. qu. 95. a. 5. Ab omnibus communiter tres ponuntur animae dotes, diversimode tamen. Quidam enim dicunt, quod tres dotes animae sunt visio, dilectio et fruitio; quidam vero dicunt, quod sunt visio, comprehensio et fruitio; quidam vero, quod sunt visio, delectatio et comprehensio. Omnes tamen hae assignationes reducuntur in idem; et eodem modo earum numerus assignatur. Dos est aliquid animae inhaerens, per quod ordinatur ad operationem, in qua consistit beatitudo. In qua quidem operatione duo requiruntur: scilicet ipsa substantia operationis, quae est visio, et perfectio ejus, quae est delectatio. Oportet enim beatitudinem esse operationem perfectam. Visio autem aliqua est delectabilis dupliciter: uno modo ex parte objecti, in quantum id, quod videtur, est delectabile; alio modo ex parte visionis, in quantum ipsum videre delectabile est, sicut delectamur in cognoscendo mala, quamvis mala non delectent nos. Et quia operatio illa, in qua ultima beatitudo consistit, debet esse perfectissima, ideo requiritur, quod visio illa sit utroque modo delectabilis.

Ad hoc autem, quod visio illa sit delectabilis ex parte visionis, requiritur, quod sit facta connaturalis videnti per aliquem habitum; sed ad hoc, quod sit delectabilis ex parte visibilis, requiruntur duo, quod scilicet ipsum visibile sit conveniens et quod sit conjunctum. Sic ergo ad delectabilitatem visionis ex parte sui requiritur habitus, qui visionem eliciat, et sic est una dos, quae dicitur ab omnibus visio. Sed ex parte visibilis requiruntur duo: scilicet convenientia, quae est per affectum, et quantum ad hoc ponitur a quibusdam dos dilectio et a quibusdam fruitio, secundum quod fruitio ad affectum pertinet. Requiritur etiam ex parte

bezeichnet werde; denn in dem beseligenden Acte ist die visio das Wesen und die delectatio die Vollendung. Es ist also die Anschauung erfreulich und zwar nach dem Objecte und Subjecte. Auf Seite des Sehenden wird dazu ein habitus erfordert, welcher die visio selbst ist; auf Seite des Objectes aber die Angemessenheit und die Vereinigung. Die Angemessenheit entspricht dem Affecte, welche als Liebe oder Genuß bezeichnet wird. Aber offenbar sind beide Acte subjectiv und auf der Seite der visio. Der Verbindung soll die comprehensio nach Einigen, nach Anderen die fruitio entsprechen, was sachlich unmöglich ist, da die blose Gegenwart von dem Genusse sich unterscheidet. Aber auch diese comprehensio ist subjectiv; sie ist nur Vorbedingung, nicht ein wesentliches Element zur Seligkeit und kann daher mit der visio nicht zählen.

Wenn aber gesagt wird, daß diese drei Gaben den drei theologischen Tugenden entsprechen, so wird ja selbst zugestanden, daß alle drei subjectiv sind. Damit wäre allerdings der Weg, die Elemente der Seligkeit zu finden, gewonnen; aber eine falsche Psychologie muß dieses Gelingen vereiteln. Richtig ist es, daß die Anschauung dem Glauben und der Intelligenz entspricht; aber der Genuß entspricht wohl der Hoffnung, aber nicht der Liebe, weil die Hoffnung befriedigt und die entsprechende natürliche Sehnsucht gestillt wird. Der Genuß eignet daher der Lebenskraft und ist mehr subjectiv. Aber die Liebe entspricht dem Willen, der sich hingibt und ist daher wechselseitig.

Die Liebe bleibt; der Glaube geht in Anschauung und die Hoffnung in den Genuß (Besitz) über. Daher kann nur in diesen Elementen und Acten die Seligkeit bestehen, und es ist ungeeignet, diese vorherrschend oder beinahe ausschließlich in die Anschauung zu setzen. Thomas [1]) unterscheidet die Anschauung und den Genuß, der daraus

visibilis conjunctio et sic ponitur a quibusdam comprehensio, quae nihil est aliud quam in praesentia Deum habere et in seipso tenere, sed secundum alios ponitur fruitio, prout est non spei; sed est in via, sed jam rei, sicut est in patria.

Et sic dotes tres respondent tribus virtutibus theologicis; scilicet visio fidei; spei vero comprehensio vel fruitio secundum unam acceptionem; charitati vero fruitio vel delectatio secundum assignationem aliam. Fruitio enim perfecta, qualis in patria habebitur, includit in se et delectationem et comprehensionem; et ideo a quibusdam accipitur pro uno, a quibusdam vero pro alio.

[1]) 1. 2. qu. 4. a. 2. Utrum in beatitudine sit principalius visio quam delectatio. — Si quis diligenter consideret, ex necessitate oportet, quod operatio intellectus, quae est visio, sit potior delectatione. Delectatio enim consistit in quadam quietatione voluntatis; quod autem voluntas in aliquo quietatur, non est nisi propter bonitatem ejus, in quo quietatur. Si ergo voluntas quietatur in aliqua operatione, ex bonitate operationis procedit quietatio voluntatis. Nec voluntas quaerit bonum propter quietationem; sic enim ipse actus voluntatis esset finis. Sed

hervorgeht und erklärt, daß die Anschauung, welche den Genuß erzeugt, das vorherrschende Prinzip der Beseligung ist.

Auch noch accidentale Güter in der Seligkeit führt Thomas an, die wir hier übergehen.

287. Kein Punkt wird in der Scholastik so besprochen, als die beseligende Anschauung. Weil sie nicht durch die blose Kraft der Creatur möglich ist, so muß ein Mittel, Gott unmittelbar zu schauen, angenommen werden. Dieses ist das Licht der Herrlichkeit (lumen gloriae).

Es fragt sich, ob dieses Licht nur wegen der Anschauung vorhanden ist; zweitens, ob es in Wahrheit ein Licht und in der Art, wie das Sonnenlicht, ein Mittel zur Anschauung ist; drittens, ob die Intelligenz noch einer besonderen Befähigung außer diesem Lichte bedarf, oder ob dieses Licht selbst ein habitus oder eine species der Seele ist. Damit hängt auch die Frage zusammen, ob es etwas Geschaffenes oder Ungeschaffenes ist, ob Gott unmittelbar oder mittelbar gesehen wird.

Im Allgemeinen ist zu sagen, daß Gott sich selbst der Creatur und zwar in der Form des Lichtes mittheilt, wie er selbst Licht ist, und daß dieses Licht der Herrlichkeit (lumen gloriae, lux perpetua) die ganze Person erfüllt, wie das Licht der Hölle den ganzen Menschen quält. Es ist einseitig, es nur auf die Anschauung zu beziehen, und eben so grundlos, es als habitus oder species zu fassen; denn der Mensch ist eben durch den Gnadenstand befähigt, dieses Lichtes theilhaft zu werden und darin Gott selbst, nicht durch ein Medium oder Drittes, also erst mittelbar, zu schauen, wie das Sonnenlicht nicht die Sehkraft ersetzt oder nur mittelbar die Objecte zeigt.

Thomas[1]) und die Scholastik kommt hierin nicht zur Klarheit. Einerseits spricht Thomas von dem lumen gloriae so, wie von etwas Geschaffenem, andrerseits wie von etwas Ungeschaffenem; einerseits ist

---

ideo quaerit, quod quietetur in operatione, quia operatio est bonum ejus. Unde manifestum est, quod principalius bonum est ipsa operatio, in qua quietatur voluntas, quum quietatio voluntatis in ipso.

[1]) I. qu. 12. a. 2. Deus et est auctor intellectivae virtutis et ab intellectu videri potest. Et cum ipsa intellectiva virtus creaturae non sit Dei essentia, relinquitur, quod sit aliqua participativa similitudo ipsius, qui est primus intellectus. Unde et virtus intellectualis creaturae lumen quoddam intelligibile dicitur, quasi a prima luce derivatum, sive hoc intelligatur de virtute naturali, sive de aliqua perfectione superaddita gratiae vel gloriae. Requiritur ergo ad videndum Deum aliqua Dei similitudo ex parte visivae potentiae, quo scilicet intellectus fit efficax ad videndum Deum. Sed ex parte visae rei, quam necesse est aliquo modo uniri videnti, per nullam similitudinem creatam Dei essentia videri potest; — quia omnis

es ihm ein habitus, der den Geist erst zur Anschauung befähigt, und andrerseits soll der Geist doch durch das göttliche Wesen Gott sehen. Aber Thomas vereinigt auch Beides und lehrt, daß das göttliche Wesen selbst die species intelligibilis des Geistes ist, wodurch er sich in einen unlösbaren Widerspruch verwickelt [1]). Die an sich Form seiende Substanz soll für jede andere geistige Substanz Form und Erkenntnißbild

forma creata est determinata secundum aliquam rationem vel sapientiae vel virtutis vel ipsius esse vel alicujus hujusmodi.

Dicendum ergo, quod ad videndum Dei essentiam requiritur aliqua similitudo ex parte visivae potentiae, scilicet lumen divinae gloriae confortans intellectum ad videndum Deum, de quo dicitur in ps. 35., 10.: In lumine tuo videbimus lumen. Non autem per aliquam similitudinem creatam Dei essentia videri potest, quae ipsam divinam essentiam repraesentet, ut in se est.

Art. 5. Ad 1. d., *quod lumen creatum est necessarium* ad videndum Dei essentiam, non quod per hoc lumen Dei essentia intelligibilis fiat, quae secundum se inintelligibilis est, sed ad hoc quod intellectus fiat potens ad intelligendum per modum quo potentia fit potentior ad operandum *per habitum*, sicut etiam et lumen corporale necessarium est in visu exteriori, in quantum facit medium transparens in actu, ut possit moveri a colore.

[1]) S. ph. III. c. 51. Divina substantia non potest videri per intellectum in aliqua specie creata, unde oportet, si Dei essentia videatur, quod per ipsammet essentiam divinam intellectus ipsam videat, ut sic, in tali visione, divina essentia *sit et quod videtur et quo videtur*. Quum autem intellectus substantiam aliquam intelligere non possit, nisi fiat actu secundum aliquam speciem informantem ipsum, quae sit similitudo rei intellectae, impossibile potest alicui videri, quod per essentiam divinam intellectus creatus possit videre ipsam divinam substantiam, quasi per quamdam speciem intelligibilem, quum divina essentia sit quoddam per seipsum subsistens et ostensum sit, quod Deus nullius potest esse forma.

Ad hujusmodi igitur intelligentiam veritatis considerandum est, quod substantia, quae est per seipsam subsistens, est vel forma tantum vel compositum ex materia et forma. Illud igitur, quod est ex materia et forma compositum, non potest alteri esse forma, quia forma in eo jam est contracta ad illam materiam, ut alterius rei forma esse non possit. Illud autem, quod sic est subsistens, ut solum tamen sit forma, potest alteri esse forma, dummodo esse suum sit tale, quod ab aliquo participari possit. Si vero esse suum ab altero participari non possit, nullius rei forma esse potest; sic enim per suum esse determinatur in seipso, sicut quae sunt materialia per materiam. Hoc autem, sicut in esse substantiali vel naturali invenitur, sic et in esse intelligibili considerandum est; quum enim intellectus perfectio sit verum, illud intelligibile erit ut forma tantum in genere intelligibilium, quod est veritas ipsa, quod convenit soli Deo; nam quum verum sequatur ad esse, illud tantum sua veritas est, quod est suum esse, quod est proprium soli Deo. Alia igitur intelligibilia subsistentia non sunt ut pura forma in genere intelligibilium, sed ut formam in subjecto aliquo habentes; est enim unumquodque eorum verum, non veritas, sicut et est ens, non autem ipsum esse.

Manifestum est igitur, quod essentia divina potest comparari ad intellectum creatum ut species intelligibilis, qua intelligit, quod non contingit de essentia alicujus alterius substantiae separatae. Nec tamen potest esse forma alterius rei

sein können, ohne daß eine Vermischung statt findet, eine Lehre, die mit dem Idealrealismus und dem mechanischen Individuationsprinzipe zusammenhängt. Gott kann das Erkenntnißbild des Creaturgeistes nur durch eine reale Verbindung sein, so daß es dem Geiste, wie jede species intelligibilis zukommt; aber dieses ist gerade der Widerspruch, daß Gottes Wesen diese species sein und doch nicht des Creaturgeistes eigene Natur ausmachen soll.

288. Wie die geistige Creatur mit Gott in Seligkeit verbunden ist, so herrscht auch nach Unten und Aussen die Vollendung, indem auch die materiale Creatur bis auf den Theil, welchen die Unseligen verpesten, verklärt und mit der Herrlichkeit erfüllt wird[1]). Wenn Gottes Herrlichkeit Alles umgestaltet und erfüllt, so ist Gott Alles in Allem und der religiöse Prozeß vollendet.

---

secundum esse naturale; sequeretur enim, quod simul cum aliquo unita constitueret unam naturam, quod esse non potest, quum essentia divina in se perfecta sit in sui natura; species autem intelligibilis unita intellectui non constituit aliquam naturam, sed perficit ipsum ad intelligendum, quod perfectioni divinae essentiae non repugnat.

[1]) S. ph. IV. c. 97. Peracto igitur finali judicio, natura humana totaliter in suo termino constituetur. Quia vero omnia corporalia facta sunt quodammodo propter hominem, tunc etiam totius creaturae corporeae conveniens est, ut status immutetur, ut congruat statui hominum, qui tunc erunt.

Quia igitur creatura corporalis finaliter disponetur per congruentiam ad hominis statum, homines autem non solum a corruptione liberabuntur, sed etiam gloria induentur, oportebit, quod etiam creatura corporalis quamdam claritatis gloriam suo modo consequatur, et hinc est, quod dicitur: Vidi coelum novum et terram novam (Apoc. 21, 1.), et: Ego voco coelos novos et terram novam; et non erunt in memoria priora et non ascendent super cor, sed gaudebitis et exultabitis usque in aeternum (Is. 55, 17. 18.). Amen.



# Inhalt.

---

## Erster Theil.



### Erste Gliederung.



#### Erstes Glied.



#### Zweites Glied.



#### Drittes Glied.

## Zweite Gliederung.



### Erstes Glied.



### Zweites Glied.



### Drittes Glied.

Seite

## Dritte Gliederung.



### Erstes Glied.



### Zweites Glied.



### Drittes Glied.

## Zweiter Theil.



### Erste Gliederung.

## Zweite Gliederung.



### Erstes Glied.



### Zweites Glied.



### Drittes Glied.

J. N. Hartmann'sche Buchdruckerei in Augsburg.





THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.
1406.

